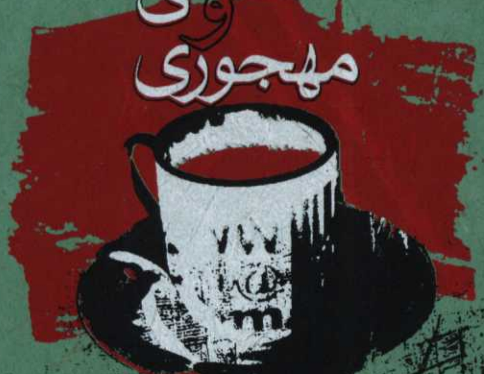
بینش معنوی ۲۳
کاری از مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر

گفت و گوهایی در باب فرهنگ و سیاست

مصطفی ملکیان

مشتاقی و مهجوری



بینش معنوی ۲۳

مصطفی ملکیان

مشتاقی و مهجوری

گفت و گو در باب فرهنگ و سیاست

نشر نگاه معاصر

مشتاقی و مهجوری

گفت وگو در باب فرهنگ و سیاست

مصطفی ملکیان

* * *

ناشر: نشر نگاه معاصر (وابسته به مؤسسهٔ پژوهشی نگاه معاصر)/ مدیر هنری: باسم‌الرسام / حروفچینی و صفحه‌آرایی: کارگاه نگاه معاصر / لیتوگرافی: نـوید / چاپ و صحافی: فرنو / چاپ جلد: سیلک‌اسکرین (منوچهر مـهاجرانـی) / چـاپ اوّل: ۱۳۸۵/ شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه / قیمت: ۴۵۰۰ تومان

نشر نگاه معاصر

نشانی: تهران، جادهٔ لشکرک، شهرک ابوذر، نبش کوچه‌ی سوم، پلاک ۱

تلفن: ۰۹۱۲-۲۰۸۰۴۸۹

ملکیان مصطفی، ۱۳۳۵ -

مشتاقی و مهجوری: گفت و گوهایی در باب فرهنگ و سیاست / مصطفی ملکیان.-- تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵.

۴۳۱ ص. جدول -- (بینش معنوی؛۲۳)

ISBN: 964-7763-50-6

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا

۱.ملکیان، مصطفی، ۱۳۳۵ -، مصاحبه‌ها ۲. تفکر دینی - قرن ۱۴. ۳. فلسفه اسلامی. ۴. معنویت. الف. عنوان. ب. عنوان: گفت و گوهایی در باب فرهنگ و سیاست.

BBR ۱۳۸۰/م۷ی۸۵ ۱۸۹/۱

کتابخانه ملی ایران ۸۵-۲۹۶ م

فهرست

درآمد ۵
رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه‌نگاری ۷
وضعیت تفکّر در ایران معاصر ۶۵
حوزه و دنیای جدید: ۹۷
دویدن در پی آواز حقیقت ۱۳۵
گفتاری در باب کلام جدید ۱۸۱
هر کس خود باید به زندگی خویش معنا ببخشد ۲۰۹
بحران اخلاق و معنویّت ۲۳۹
معنویّت و محبت چکیده همهٔ ادیان است ۲۷۵
روشنفکری دینی و اصلاحات اجتماعی ۲۸۱
هرمنیوتیک قرآن و تعارضهای عقل جدید و وحی ۳۰۱
زن، مرد، کدام تصویر؟ ۳۲۳
گفت وگو دربارهٔ حاکمیّت دینی ۳۲۱
فلسفهٔ فقه ۳۶۳
عقلانیّت، دین، نواندیشی ۳۹۵
چه باید بشود ۴۲۱

درآمد

درونمایه‌ی واحد و مشترک گفت‌وگوهایی که در این مجموعه گرد آمده‌اند ربط و نسبت سیاست و فرهنگ است. سیاست، چه آن را رقابتی بدانیم که افراد یا گروههایی که منافع متعارض دارند بر سر کسب قدرت و رهبری وارد آن میشوند، و چه آن را فعّالیّتهایی تلقی کنیم که غرض از آنها حکومت کردن یا تأثیر گذاشتن بر یک نظام حکومتی یا کسب و حفظ ضبط و مهار یک نظام حکومتی است، و چه آن را ارتباطاتی بینگاریم میان انسانهایی که دغدغه‌شان حکومت کردن یا تأثیر گذاشتن بر یک نظام حکومتی یا کسب و حفظ ضبط و مهار یک نظام حکومتی است، و چه آن را ارتباطات میان رهبران و غیر رهبران در یک جامعه محسوب داریم. در هر حال، با فرهنگ، به معنای مجموعه‌ی حالات ذهنی-روانی و اعمال فردی و اجتماعی انسانها، ربط و نسبت دارد؛ و این بدان معنا است که چند و چون اوضاع و احوال سیاسی هر جامعه با باورها، دانشها، فهمها، تصوّرات، تفکّرات، استدلالها، احساسات و عواطف، رؤیاها، تخیّلات، توّهمات، آرزوها، خواسته‌ها، نیّات، کوششها، و اعمال یکایک افراد آن جامعه داد و ستد دارد: در آنها تأثیر میگذارد، از آنها تأثیر میپذیرد، آنها را مساعدت میکند، و با آنها معارضت مییابد؛ و، بالعکس، مؤلفه‌های فرهنگی نیز همین گونه داد و ستدها را با اوضاع و احوال سیاسی دارند. هم سیاست به فرهنگ صورت و سیرت خاصّی میبخشد و هم فرهنگ به سرشت و سرنوشت سیاست صبغه‌ای مخصوص میدهد.

درباب تأثیر و تأثّر و مساعدت و معارضت دوجانبه‌ی سیاست و فرهنگ، آنچه بیشتر محلّ تأکید این قلم است اینست که آثار و نتایج هر عمل سیاسی یا هر نظام سیاسی فقط منحصر به قلمروهای اقتصاد و حقوق نمیشود، بلکه به حیطه‌های خانواده و تعلیم و تربیت نیز تسرّی مییابد و از مرز امور مربوط به

مادّیّت و جسم هم درمیگذرد و به حوزه‌ی امور مربوط به معنویّت و جان و ذهن و روان پای مینهد. فردیترین، ژرفترین، و نهادیترین لایه‌های وجود آدمی نیز از دسترس آثار و نتایج اعمال سیاسی یا نظامهای سیاسی بعید و مصون نیست؛ یعنی، مثلاً، یک عمل سیاسی نادرست یا یک نظام سیاسی فاسد فقط ساختهای بیرونی و اجتماعی زندگی شهروندان را به تباهی و ویرانی نمیکشد، بلکه ساختهای درونی و فردی زندگی را نیز تباه و ویران میکند و آدمی را حتّی از سلامت ذهنی ـ روانی و کمال اخلاقی هم محروم میدارد. از این رو، حتّی کسانی که فقط دلمشغولیهایی شخصی دارند و همّ و غمّشان یکسره معطوف به سلامت ذهنی ـ روانی و کمال اخلاقی خودشان است از توجّه و حسّاسیّت نسبت به نهاد و سیاست گریز و گزیری ندارند.

امّا، باز، مهمّتر از این جنبه‌های توصیفی و واقعنگرانه[1] ربط و نسبت سیاست و فرهنگ جنبه‌های توصیه‌ای و ارزشنگرانه[2] و هنجارگذارانه‌ی[3] آن‌اند؛ و از این جنبه‌های توصیه‌ای آنچه از همه فوری و فوتی‌تر است اینست که سیاست را تابع اخلاق سازیم، نه اخلاق را طفیل سیاست. به تعبیر دقیقتر، نگذاریم که سیاست مبتنی بر عوامل مادّی و مصلحت‌اندیشانه، مبتنی بر واقعیّات سیاسی، و مبتنی بر منافع گروهی، قدرت، زور، و خشونت[4] اخلاق را در چنگ خود گیرد و آن را به هر شکلی که میخواهد درآورد؛ بلکه کاری کنیم که اهداف و آرمانهای اخلاق و معنوی بر اعمال سیاسی حاکم شوند.

به امید روزی که به بهانه‌ی عمل سیاسی عدالت و انصاف لگدمال منفعت و قدرت نشود و ماجرای اخلاق و سیاست، و فرهنگ و قدرت سیاسی، داستان مشتاق و مهجوری نباشد.

---

1. factual
2. evaluative
3. normative
4. realpolitik

رویکردهای متفاوت در تاریخ فلسفه‌نگاری*

برای آشنایان با فلسفه و علوم عقلی در گرایشهای مختلف آن، نام مصطفی ملکیان نامی آشناست.

ملکیان در ۱۳۳۵ شمسی در شهرضای اصفهان متولد شد و پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی و متوسطه در زادگاه خود به ادامهٔ تحصیل در رشتهٔ مهندسی پرداخت، امّا به دلیل علاقه به مباحث عقلی و فلسفی، آن رشته را رها کرد و تحصیلات دانشگاهی خود را تا مقطع کارشناسی ارشد دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران ادامه داد. وی هیچ‌گاه به تحصیلات رسمی قانع نشد و با تلاش پیوسته و خستگی‌ناپذیر به مطالعه و تحقیق در شاخه‌ها و شعب مختلف علوم ـ به ویژه علوم عقلی ـ پرداخت. حاصل این مطالعات و تحقیقات، علاوه بر تألیف و ترجمه و ویرایش چندین کتاب و مقاله، شاگردان مختلف و متعددی است که با بهره‌مندی از کلاسهای درس ایشان در موضوعات و مسائل گوناگون فلسفی و کلامی، اینک خود به پژوهش و تدریس در همان زمینه‌ها در شهرهای مختلف کشور اشتغال دارند.

آنچه در ادامه می‌خوانید، حاصل گفت‌وگویی چند ساعته با ایشان است که در آن درباره تاریخ فلسفه‌نگاری در اسلام و غرب، ماهیت فلسفهٔ اسلامی، فلسفه ویتگنشتاین و ... بررسی و بحث شده‌است. این گفت‌وگو با حضور دکتر علی قیصری، استاد دانشگاه سن‌دیه‌گو امریکا، دکتر سید محمود یوسف ثانی، مدرس فلسفه و عرفان، دکتر محمد دهقانی، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، مالک حسینی، مترجم و پژوهشگر فلسفهٔ ویتگنشتاین، و بابک عباسی، عضو گروه فلسفه دانشنامهٔ جهان اسلام، برگزار شده‌است.

---

*. نشر نخست در: کتاب ماه، شمارهٔ ۵۲، سال پنجم (بهمن و اسفند ۱۳۸۰)، صص ۲۳ـ۴.

□ با تشکر از استاد ملکیان و دوستان گرامی. بهتر است گفت‌وگو را با آشنایی با زندگی، تحصیلات، و استادانتان آغاز کنیم.

▣ ضمن تشکر از اساتید و سروران عزیز. در باب گذشته چیزی برای گفتن ندارم، «من همینم که تو می‌بینی و کمتر زینم». زیرا احساس نمی‌کنم رویداد قابل توجّهی در زندگی من رخ داده باشد که ارزش این را داشته باشد شما وقت خود را صرف شنیدن شرح و وصف آن کنید. علاوه بر آن، نه در نظام حوزوی و نه در نظام دانشگاهی، پیرو سنّت استادی ـ شاگردی نبوده‌ام تا ذکر کنم که استاد من فلان کس بود که او شاگرد بهمان کس بود و او به نوبه خود شاگرد بیستار کس بود، و ترادیسیون و سلسلةالنسب استادی و شاگردی و فکری خود را معرّفی کنم. من چه در دانشگاه و چه در حوزه، خیلی کم از استادان ـ بخصوص به صورت حضوری ـ استفاده کرده‌ام. البته این حُسنی نیست که به داشتن آن مفتخر و مباهی باشم، بلکه حاصل نوعی وسواس بیمارگونه است که همیشه داشته‌ام و نتیجه‌اش این بوده که در امور علمی و فکری خیلی دیر اعتمادم نسبت به کسی برانگیخته شده‌است. این را ضمیمه کنید به بخل و امساک عجیبی که در صرف وقت و عمر دارم که انصافاً یگانه نوع بخل و امساکی است که در خود سراغ دارم. این دو عامل روی هم رفته باعث شدند که حتی وقتی در دانشگاه درس می‌خواندم ـ چه وقتی که مهندسی مکانیک می‌خواندم و چه بعدها که به خواندن فلسفه روی آوردم ـ و برخلاف حوزه حضور در کلاسها الزام قانونی داشت، در کلاس درس اکثر اساتید حاضر نشوم. از سوی دیگر، اگر استادی را در حوزهٔ کار خود قوی و مسلط می‌دیدم و حوزهٔ کارش بر حیطهٔ علائق سه‌گانه من (فلسفه، عرفان، و ادبیات)، انطباق می‌یافت، بی‌درنگ و با شور و شوق هرچه تمامتر در کلاس درسش به صورت مستمع آزاد حاضر می‌شدم. بدین صورت از محضر درس مرحوم استاد مرتضی مطهری، مرحوم دکتر امیرحسن یزدگردی، مرحوم دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، مرحوم دکتر

غلامحسین صدیقی، و مرحوم دکتر مهرداد بهار (که یکی از شریفترین انسانهایی بود که چشم روزگار دیده‌است) به اندازهٔ وسع و توان خود بهره بردم. خلاصه آنکه مشکل‌پسندی و دیرپسندی باعث شد که بیشتر به مطالعهٔ متون مکتوب روی بیاورم تا به حضور در جلسات درس. البته این حالت روانی و وضع ذهنی، در هنگام مطالعهٔ متون مکتوب نیز دست‌بردار نیست و در باب نویسندگان و مترجمان کتابها، رسایل، و مقالات هم ساری و جاری است. حاصل این وضع و حال، نوعی خودآموختگی است که همان‌طور که همه می‌دانند، محاسن و البته معایب خاصّ خود را دارد.

از همهٔ اینها گذشته، آنچه از زندگی یک شخص می‌تواند برای دیگران سودمند باشد و به بازگفتنش می‌ارزد، سوانح و حوادث زندگی و کنشها و واکنشهایی که در طول عمر داشته و حتی مراتب و مدارج علمی و اجتماعی‌ای که طی کرده‌است، نیست، بلکه بازمانده‌ها و رسوباتی است که بر اثر گذر این امور در ژرفای ذهن و ضمیر شخص نشست کرده و جزو وجدانیات و تجارب وجودی وی شده‌است.

□ **شاید بعد از احوال شخصی، بی‌مناسبت نباشد وارد مسائلی شویم که بنا بود دربارهٔ آن بحث شود. بخصوص با توجّه به اینکه به تازگی کتاب تاریخ فلسفهٔ غرب هم به نام شما، اگرچه بدون اجازه و رضایت شما، چاپ شده است. سؤال اول من این است: از آنجا که شما این کتاب را یک دوره از ابتدا تا دورهٔ معاصر در قم تدریس فرمودید، اگر به طور کلّی درباره تاریخ فلسفه بپذیریم که شناخت هر علمی با وقوف به تاریخ آن علم بهتر میسر می‌شود، این قاعده درباره فلسفه هم صدق می‌کند. در خصوص فلسفه می‌خواهم بدانم که علم به تاریخ یا شناخت تاریخ فلسفه، چقدر به شناخت خود فلسفه از آن جهت که فلسفه است، کمک می‌کند؟ مدخلیت دارد یا نه و اگر دارد، به چه وضع و ترکیبی است؟**

▣ در مدخلیت داشتن اطلاع بر تاریخ فلسفه در فهم فلسفه، به صورت

مضاعف باید تأکید کرد. ما دربارهٔ همهٔ علوم و معارف ـ اعم از فلسفی، تجربی، تاریخی، عرفانی، و دینی ـ می‌توانیم ادّعا کنیم که دانستن تاریخ آنها در فهم خود آنها ذی‌دخل است، امّا این امر در باب فلسفه به حیث دوّمی هم باید مورد تأکید قرار گیرد و آن اینکه موضوعات مورد بحث فلسفه، امور محسوس و ملموس[1] نیستند، بلکه امور انتزاعی[2] هستند و چیستی امور انتزاعی وابسته به مقصود و مراد کسی است که دربارهٔ آنها سخن می‌گوید. بنابراین، اگر لفظ دال بر یک امر انتزاعی در طول تاریخ وحدت داشته باشد و هیچ‌گونه تغییری نکند، امّا مؤلّفه‌های مفهومی آن امر آهسته آهسته در ذهن متفکّران عوض شود، ما در واقع با هویتهای مختلفی سروکار داریم. از این حیث، اهمیّت دارد که بدانیم این مفهوم در اذهان متفکّرانی که با لفظ متناظر با این مفهوم سروکار داشته‌اند و افادهٔ مقصود کرده‌اند، چه تطوری پیدا کرده است.

مثالی بزنم. یک بار بحث دربارهٔ گل است؛ گل یک امر محسوس و ملموس[3] است. اگر صد، دویست، یا پانصد عالم دربارهٔ گل سخن بگویند، احتمال نمی‌دهیم که دربارهٔ دو چیز، یا سه چیز، و یا n چیز سخن می‌گویند، زیرا به هر حال همیشه می‌توان با اشاره به مصداق گل یا ذکر مصداق گل، توجّه همه را معطوف کرد که، آقایان و خانمها، دربارهٔ همین چیز سخن بگویید و از این حیطه بیرون نروید. بنابراین همیشه می‌توانیم از این حیث نوعی امنیت خاطر داشته باشیم که همهٔ کسانی که دربارهٔ گل سخن می‌گویند، دربارهٔ شیء واحدی سخن می‌گویند.

امّا وقتی سخن دربارهٔ عدالت است، از آنجا که عدالت چیزی مانند گل نیست که من بتوانم آن را در منظر و مرئای شما بگذارم و بگویم همهٔ کسانی که دربارهٔ عدالت سخن می‌گویید! دربارهٔ همین چیز سخن بگویید و نه

---

1. concrete
2. abstract
3. concrete

دربارهٔ چیز دیگری، همیشه این احتمال می‌رود که هم کسانی که همزمان دربارهٔ عدالت در حال سخن گفتن هستند و هم کسانی که در طول زمان و متعاقباً دربارهٔ عدالت سخن گفته‌اند، چیزهای مختلفی را مراد کنند و کرده باشند. حتی اگر بپذیریم که یک هستهٔ[1] مشترک در همهٔ چیزهای مختلف وجود دارد، باز هم امکان دارد آن هستهٔ مشترک، به مؤلّفه‌های متغیری منضم شده باشد. در این صورت کاملاً محتمل است که اشخاصی که دربارهٔ عدالت سخن می‌گویند، در واقع دربارهٔ چیز واحدی سخن نگویند. بنابراین ما حق داریم و بلکه وظیفه داریم که به عنوان محقق فلسفه، هیچ‌گاه فریفتهٔ لفظ «عدالت» نشویم و فکر نکنیم که هر کس می‌گوید من دربارهٔ عدالت سخن می‌گویم، دربارهٔ همان چیزی سخن می‌گوید که حریفش با استفاده از لفظ «عدالت» دربارهٔ آن سخن می‌گوید و متقدمان بر او هم دربارهٔ همان چیز سخن می‌گفته‌اند و متأخران از او هم دربارهٔ همان چیز سخن خواهند گفت. معنای این سخن آن است که برای فهم آرای فیلسوفان در باب عدالت، ضرورت دارد که سیر تطور مفهوم عدالت را بدانیم. در مورد گل این ضرورت وجود نداشت. به این حیث، هم به لحاظ موضوعات فلسفی، هم به لحاظ مسائل فلسفی، هم به لحاظ رویکردهای فلسفی، و هم به لحاظ جوابهای مسائل فلسفی، به هر چهار لحاظ، چاره‌ای جز این نداریم که وقتی با فلسفه سروکار پیدا می‌کنیم، کار را با تاریخ فلسفه آغاز کنیم. ابتدا می‌کنیم به تاریخ فلسفه، به لحاظ اینکه تا آن تاریخ را ندانیم، نمی‌دانیم دربارهٔ چه چیزی در حال سخن گفتن هستیم، یا دربارهٔ چه چیزی در حال نفی و اثبات و رد و قبول هستیم.

البته از خود این بیان برنمی‌آید که از فلسفه تاریخ‌نگاری واحدی وجود دارد، یا تاریخ‌نگاریهای متعدد و بدیل. از این فقط برمی‌آید که باید در فلسفه دیدگاه تاریخی داشته باشیم. اینکه آیا می‌توان یا باید تاریخ‌نگاری واحدی

1. core

داشت و یا می‌توان یا باید تاریخ‌نگاریهای مختلف و بدیلی داشت، و آیا در باب این تاریخ‌نگاریها می‌توان ارزش‌داوریهای معرفتی کرد و مثلاً گفت این تاریخ‌نگاری درست است و آن تاریخ‌نگاری نادرست، یا نه، البته داستان دیگری است.

□ ما سؤال دوّم را در واقع همین قرار می‌دهیم که آیا به نظر جنابعالی رویکردهای متفاوتی در تاریخ فلسفه‌نگاری یا مطالعهٔ تاریخ فلسفه وجود دارد، یا نه؟ و اگر وجود دارد، آیا می‌توان آنها را تقسیم‌بندی کلّی کرد؟

▣ از یک حیث، تاریخ‌نگاریهای فلسفه را می‌توان به چهار قسم تقسیم کرد. یک نوع تاریخ‌نگاری که چه بسا متعارفترین و رایجترین نوع تاریخ‌نگاری است، تاریخ‌نگاری فیلسوفان یا به تعبیر ادق، تاریخ‌نگاری فلسفه از حیث شخصیّتهای فلسفی است که در آن، تقدم و تأخر تاریخی رعایت می‌شود. مثلاً در مورد تاریخ فلسفهٔ غرب از تالس شروع می‌کنند و به انکسیمندر و انکسیمنس و سایر فیلسوفان ملطی می‌رسند، بعد به سوفسطاییان می‌پردازند و به همین ترتیب.

نوع دوّم، تاریخ‌نگاری فلسفه است بر حسب مکاتب فلسفی که در آن، تاریخ فلسفه را بر حسب مکاتب مختلفی که در فلسفه ظهور کرده‌اند، می‌نگارند. در این نوع تاریخ‌نگاری، به نوبه خود می‌توان نوع فرعی را از هم تفکیک کرد. یکی اینکه تاریخ‌نگاری مکاتب فلسفی را به لحاظ تقدم و تأخر زمان پیدایش آن مکاتب انجام دهیم. دیگر اینکه تاریخ‌نگاری مکاتب فلسفی را از حیث نظم و ترتیب و تقدم و تأخر منطق بین آن مکاتب و بر حسب شجره‌ای که به لحاظ منطق قابل تصویر است، انجام دهیم.

نوع سوّم تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگاری بر حسب سنّتهای فلسفی است. سنّتی فلسفی، با مکتب فلسفی فرق می‌کند. یک سنّت فلسفی متشکل از همهٔ کسانی است که سلسلة‌النسب فکری آنها به شخص واحدی می‌رسد. مثلاً سنّت

فلسفی هگلی متشکل از همهٔ کسانی است که باواسطه یا بی‌واسطه شاگرد هگل بوده‌اند. هر چند در میان آنها هگلی‌های چپ و هگلی‌های راست داریم که مکتب فکری واحدی ندارند و فقط نیای فکری واحد و مشترکی دارند.

اگر با این رویکرد به تاریخ فلسفه نگاه کنیم، لزوماً به یک شجره واحد، امّا بسیار گشن و انبوه دست می‌یابیم. زیرا وقتی شما با این رویکرد، در یک سطح، n نیای فکری پیدا کردید، ممکن است سلسلةالنسب آن n نیای فکری، در سطح بالاتری به m نیای فکری مشترک برسد (m کوچکتر از n است) و باز ممکن است آن m نیاهایی که در ردهٔ بعدتر در رأس قرار می‌گیرند، در ردهٔ باز هم بعدتر به I نیای مشترک دیگر نسب ببرند (I کوچکتر از m است) و به همین ترتیب. این نوع تاریخ‌نگاری، کمتر متعارف است.

نوع چهارم تاریخ‌نگاری فلسفی، تاریخ‌نگاری موضوعی ـ مسئله‌ای است که چنان‌که از نامش پیداست، تاریخ موضوعات یا مسائل فلسفی ـ که البته موضوع غیر از مسئله است ـ نگاشته می‌شود.

شاید بتوان گفت بعضی از دایرةالمعارفهای فلسفی، در واقع همین کار را می‌کنند. دایرةالمعارفهای فلسفی‌ای که عناوین مدخلهایشان موضوعات یا مسائل فلسفی هستند، اگر در ذیل عناوین، آرا و نظرات فیلسوفان را در باب موضوعات یا مسائل به ترتیب تاریخی ذکر کنند، همین نوع تاریخ‌نگاری را به انجام رسانده‌اند (لفظ «موضوعات» را به لحاظ تصوّرات فلسفی به کار می‌برم و لفظ «مسائل» را به لحاظ تصدیقات فلسفی).

بنابراین می‌توان گفت ما چهار قسم تاریخ فلسفه می‌توانیم داشته باشیم. اگر به تاریخ فلسفه به لحاظ تاریخ فلسفه نظر نکنیم، بلکه به این لحاظ نظر کنیم که فهم ما از فلسفه و فهم فلسفی ما توقف گریزناپذیری بر اطلاع از تاریخ فلسفه دارد و یا به عبارت دیگر اگر تاریخ فلسفه را مطلوب لذاتی ندانیم، بلکه مطلوب لغیره بدانیم، به نظر می‌آید شیوهٔ تاریخ‌نویسی قسم چهارم (شیوهٔ تاریخ‌نویسی‌ای که در آن، تاریخ موضوعات و مسائل فلسفی را

بنویسیم) از همه سودمندتر است. امّا به هر حال هر چهار قسم، محاسن و معایب خود را دارند و هیچ‌کدام کاملاً بی‌عیب نیستند و هیچ‌کدام هم از هر حسنی عاری نیستند. علاوه بر آن مانعةالجمع هم نیستند. همچنین هیچ‌کدام کاملاً بی‌نیازکننده از دیگری نیستند و به همان دلیلی که گفتم، هیچ‌کدام بی‌عیب نیستند.

البته حصر این چهار روش، همان‌طور که خودتان هم توجّه دارید، حصر استقرایی است، نه حصر عقلی. به این معنا که ممکن است کسی بگوید روشهای تاریخ‌نگاری فلسفه را می‌توان پنج روش دانست، یا سه روش، و یا بیشتر و کمتر.

این پیشنهاد، قابل تصوّر است. امّا البته اگر چنین تکثیر یا تقلیلی بخواهد صورت گیرد، محتاج دلیل است و نمی‌توان به صرف اینکه قابل تصوّر است، تصدیقش کرد.

□ گمان می‌کنم خود شما در تاریخ فلسفه‌ای که تدریس فرمودید، بیشتر روش اول را مدنظر داشتید.

▣ بله. در این دورهٔ تاریخ فلسفه، همان روش اوّل اعمال شده بود.

□ اینکه فرمودید فلسفه امری انتزاعی است، و نیز دربارهٔ تقابل امور انتزاعی[1] با امور محقق[2]، از آنجا که سیر تطور فلسفه امری محقق است، آیا فکر نمی‌کنید که میان امر انتزاعی فلسفیدن و امر محقق تطور فلسفی ناگزیر با نوعی تنش روبه‌رو می‌شویم؟ (به خصوص در ارتباط با نوع چهارم تاریخ‌نگاری فلسفه که اشاره کردید) مثلاً در فهم تطور آرای فلسفی و یا به طور کلّی در علوم انسانی و فرهنگی، با تاریخ معانی سروکار داریم. در اینجا برخلاف علوم طبیعی، روی موضوع شناسایی‌مان کنترل نداریم و شناسایی ما از موضوعات، دربست متکی

---

1. abstract
2. concrete

بر خرد ابزاری و دانش کنترل نیست، بلکه همواره نیازمند خرد تفسیری و هرمنیوتیک هستیم. از این‌رو در این امور نمی‌توان به نوعی سیر تکاملی خطی قایل شد. مثلاً اگر در مورد علوم طبیعی و در چارچوب یک پارادایم علمی بتوان گفت شیمی جدید از کیمیاگری قرون وسطا بهتر و تکامل‌یافته‌تر است، در مورد علوم انسانی و فرهنگی، از فلسفه گرفته تا ادبیات و غیره، چنین دیدی معتبر نیست. مثلاً نمی‌توان گفت بالزاک بهتر از هومر است، بلکه در این مورد با توجّه به کیفیات ذهنی، زبانی، فرهنگی و تاریخی نیازمند درکی ویژه نسبت به موضوع شناسایی خود هستیم. امّا در بعضی نگرشهای تاریخی به تطور آرای فلسفی، کوششی را می‌بینیم که می‌خواهد امر انتزاعی فلسفیدن را در راستای محقق توضیح دهد و به تعبیر خود، مسیر تکاملی آرای فلسفی را معلوم کند (مانند مدل هگلی). من تنها می‌خواهم ارجاعی داده باشم به همین موضوع دوگانگی و تنش بین امر انتزاعی و امر محقق و نظر شما را در این باره جویا شوم.

◘ دربارهٔ سخن آقای دکتر قیصری باید عرض کنم که به نظر می‌آید کانکریت[1] در سخن من و حضرتعالی به دو معنای مختلف به کار رفته است (البته این لفظ بیش از این دو معنا را دارد). گاهی "concrete" به معنای هر چیزی است که در عالم واقع محقق است؛ آنچه که در عالم واقع تحقق دارد، یا در گذشته تحقق پیدا کرده‌است، و یا در آینده تحقق پیدا خواهد کرد. این یک معنای "concrete" است؛ امری که در گذشته، حال یا آینده در عالم واقع تحقق یافته است، یا تحقق دارد و یا تحقق خواهد یافت. فلسفیدن به این معنا ـ همان‌طور که آقای دکتر فرمودند ـ خود یک امر "concrete" است. یعنی واقعاً در تاریخ بشر امری به نام «اشتغال فلسفی»، «کار فلسفی کردن» و یا «فلسفیدن» رخ داده‌است. همان‌طور که هنر هم به این معنا امری "concrete" است. چرا که در طول تاریخ، کسانی اشتغال هنری داشته‌اند و

1. concrete

هنرورزی، واقعیّتی محقق در عالم واقع است. به معنای اوّل، هرچه "concrete" نباشد، موجود نیست، بلکه معدوم و نابود است.

امّا "concrete" معنای دوّمی نیز دارد که در این معنا، نمی‌توان گفت هرچه "concrete" نباشد، معدوم است، بلکه باید گفت هرچه "concrete" نباشد، "abstract" است.

توضیح اینکه هر مفهومی را در نظر بگیریم، از دو حال خارج نیست: یا مصداق آن مفهوم، امری است که به توسط یکی از حواس ظاهری قابل ادراک است، یا امری است که به توسط هیچ‌یک از حواس ظاهری قابل ادراک نیست. اگر مصداق یک مفهوم توسط یکی از حواس قابل ادراک باشد، به آن مفهوم، فقط از این حیث که مصداقش قابل ادراک به توسط یکی از حواس است، مفهوم یک امر "concrete" می‌گوییم و به خود آن مصداق، نام "concrete" می‌دهیم. اگر مصداق آن مفهوم، قابل ادراک توسط هیچ‌یک از حواس نباشد، به آن مفهوم، فقط از این حیث که مصداقش قابل ادراک به توسط هیچ‌یک از حواس نیست، مفهوم یک امر "abstract" می‌گوییم و به خود آن مصداق، نام "abstract" می‌دهیم.

به این معناست که ـ البته با تسامح ـ می‌توان گفت گل یک امر "concrete" است و عدالت یک امر "concrete" نیست، بلکه امری "abstract" است. اگر در اینجا توجّه بفرمایید، بحث بر سر این نیست که گل یا عدالت در عالم واقع وجود دارد یا ندارد، بلکه بحث بر سر این است که آیا من فقط با به کارگیری حواسم، می‌توانم مصداق گل یا عدالت را بیابم، یا نمی‌توانم (اینکه گفتم «با تسامح» برای این بود که می‌خواستم از نکته‌ای که از قدیم‌الایام فیلسوفان می‌گفته‌اند، تغافل نورزیده باشم و آن اینکه به گفتهٔ فیلسوفان، ما حس جوهرشناسی نداریم. بنابراین به نظر آنها ما حتی مصداق گل را هم با حواسمان نمی‌یابیم. آنچه می‌یابیم، اعراض گل مثل رنگ، شکل، اندازه، نازکی، نرمی، و ... است. امّا در اینجا نمی‌خواهم وارد این بحث شوم).

حال با توجّه به تفکیک دو معنای مختلف لفظ "concrete"، می‌توان گفت اینکه آقای دکتر قیصری می‌فرمایند خود فلسفیدن یک امر "concrete" است، کاملاً درست است، امّا به معنای اوّل لفظ "concrete" و اینکه من گفتم فلسفه با امور "concrete" سروکار ندارد، بلکه با امور "abstract" سروکار دارد نیز درست است، امّا به معنای دوّم لفظ "concrete". به این معنا که فلسفه با مفاهیمی سروکار دارد که مصادیق آن مفاهیم را نمی‌توان در منظر و مرئا و دسترس حواس مخاطبان قرار داد و گفت ببینید! من می‌خواهم دربارهٔ این چیز سخن بگویم. در فلسفه، همه وقت دربارهٔ چیزی سخن می‌گویم که تنها راه اطلاع شما از اینکه آن چیز چیست، کندوکاو هرمنیوتیک در سخن من است. یعنی اگر وقتی من دربارهٔ عدالت سخن می‌گویم، شما بخواهید بدانید من دربارهٔ چه چیزی سخن می‌گویم، چون من نمی‌توانم خود عدالت را مثل یک شاخهٔ گل در دیدرس شما قرار دهم و به شما بگویم این آن چیزی است که من دارم درباره‌اش حرف می‌زنم، شما به ناچار باید کندوکاوی هرمنیوتیک در سخن من ـ چه سخن مکتوب و چه سخن ملفوظ ـ بکنید تا دریابید سخنان من، و رد و قبولها و نفی و اثباتهای من دربارهٔ چیست. هرمنیوتیکی هم که در اینجا می‌گویم، هرمنیوتیک به معنی اعم آن است، به این معنا که باید یک کار تفسیری دربارهٔ سخن مکتوب یا ملفوظ من بکنید تا بفهمید که من دربارهٔ چه چیزی سخن می‌گفتم.

امّا ممکن است در سخن آقای دکتر، نکته دوّمی هم ملحوظ باشد و آن اینکه از قدیم همواره فیلسوفان می‌گفتند ما دربارهٔ عالم خارج سخن می‌گوییم؛ ما مثل منطقیان نیستیم که در باب عالم ذهن سخن بگوییم. منطقیان در باب معقولات ثانیهٔ منطق یا مفاهیم ثانیهٔ منطق سخن می‌گویند. هم عروض و هم اتصاف مفاهیم ثانیهٔ منطق در ذهن است؛ در ذهن تولید می‌شوند و در همانجا نیز به مصرف می‌رسند. آنها را از عالم خارج از ذهن دریافت نکرده‌ایم و در باب امور خارج از ذهن نیز به کار نمی‌بریم. امّا ما

فیلسوفان در باب معقولات ثانیهٔ فلسفی سخن می‌گوییم که اگرچه عروضشان در ذهن است، امّا اتصافشان در خارج است. یعنی اگرچه آنها را از عالم خارج از ذهن دریافت نکرده‌ایم و خودمان در ذهن ساخته‌ایم، امّا در مورد امور خارج از ذهن به کارشان می‌بریم. هرچه می‌گوییم، دربارهٔ عالم عینی خارجی می‌گوییم. مثلاً وقتی می‌گوییم هر حادثی یا هر ممکن‌الوجودی و یا هر فقیرالذاتی نیازمند علّت است، منظورمان این است که در عالم خارج این‌گونه است؛ در عالم خارج اگر چیزی حادث ممکن‌الوجود فقیرالذات بود، نیازمند علّت است. بنابراین، ما دربارهٔ عالم خارج سخن می‌گوییم، نه دربارهٔ عالم ذهن.

حال اگر این سخن را به این منضم کنیم که در عین حال، فلسفه با امور "abstract" سروکار دارد، ممکن است بین این دو سخن نوعی تعارض و ناسازگاری به نظر بیاید. از سویی می‌گویید دربارهٔ عالم عینی خارجی سخن می‌گویید و از سویی می‌گویید با امور "abstract" سروکار دارید. شاید این هم محل سؤال جناب دکتر قیصری بوده‌است. در این صورت نیز، پاسخ این است که ما دربارهٔ امور عینی خارجی و اموری هم که واقعاً در ظرف بیرون از نفس و ذهن من و شما تحقق دارند، یعنی دربارهٔ امور "objective"، نه امور "subjective" و نه حتی امور "subjective inter" از دو حیث می‌توانیم بحث کنیم. می‌توانیم دربارهٔ امور "objective" سخن بگوییم، امّا با مفاهیم "abstract" و می‌توانیم در مورد امور "objective" سخن بگوییم، امّا با مفاهیم "concrete".

به این صورت که یک بار من دربارهٔ این گل سخن می‌گویم، از این حیث که دارای فلان رنگ، فلان اندازه، فلان شکل هندسی منتظم یا نامنظم، و یا چیز دیگری از این قبیل است. در اینجا اگر دقت کنید، می‌بینید که من دربارهٔ این گل سخن می‌گویم، امّا مفاهیمی را به این گل نسبت می‌دهم که با تعریفی که قبلاً کردم، مفاهیم "concrete" است. امّا یک بار دربارهٔ همین گل

سخن می‌گوییم، امّا با مفاهیم "abstract". نمی‌گوییم این گل دارای فلان رنگ، بو، شکل، و یا اندازه است، می‌گوییم این گل مشروط‌الوجود است. به این معنا که این گل چنان نیست که هر واقعه‌ای رخ دهد، به همین حال باقی بماند. اگر هم اکنون دمای کرهٔ زمین صد درجه افزایش یا کاهش یابد، این گل وضع و حال کنونی‌اش را از دست می‌دهد و دیگر نمی‌تواند به همین وضع و حالی که اکنون دارد، باقی بماند. بنابراین بودنش در این وضع و حال، مشروط است به این که دمای کرهٔ زمین صد درجه افزایش یا کاهش پیدا نکند. لذا این گل از این حیث، یک امر مشروط‌الوجود است. به این معنا که این‌گونه بودنش، دهها و صدها و هزارها قید و شرط دارد که اگر همهٔ آن قیود و شروط وجود داشته باشند، این گل در این حال باقی می‌ماند. اگر یکی از آن قیود و شروط مفقود شود، گل حال کنونی‌اش را از دست می‌دهد. گل را از این نظر، مشروط‌الوجود می‌خوانیم.

وقتی چیزی مشروط‌الوجود بود، ممکن‌الوجود هم است. زیرا اگر چیزی مشروط‌الوجود بود و از من پرسیدید که آن چیز مشروط‌الوجود اکنون وجود دارد یا نه، می‌گوییم بستگی دارد به این که تمام آن قیود و شروط موجود باشند، یا موجود نباشند. لذا ممکن است موجود باشد، در صورت وجود آن قیود و شروط و ممکن است وجود نداشته باشد، در صورت عدم آن قیود و شروط. بنابراین هم وجودش ممکن است و هم عدمش، لذا می‌شود ممکن‌الوجود والعدم و یا به اختصار، ممکن‌الوجود.

در هر دو دفعه (چه وقتی که در باب رنگ این گل سخن می‌گفتم و چه وقتی که در باب مشروط‌الوجود بودن آن حرف می‌زدم) دربارهٔ یک امر "objective" سخن می‌گفتم، امّا یک بار دربارهٔ این امر "objevtive" با مفاهیم "abstract" سخن می‌گفتم (آنجا که می‌گفتم مشروط‌الوجود است) و یک بار در باب همین امر "objective" با مفاهیم "concrete" سخن می‌گفتم (آنجا که در باب رنگش سخن می‌گفتم). ویژگی فلسفه این است که دربارهٔ امور

"objective" سخنانی "abstract" می‌گوییم. مثلاً من به این گل بالفعل بودن، ممکن‌الوجود بودن، حادث بودن، و واحد بودن را نسبت می‌دهم که همه مفاهیم "abstract" (به این معنا که مصداق هیچ‌یک از آن مفاهیم را نمی‌شود با حواس ظاهری ادراک کرد) هستند.

امّا آقای دکتر قیصری در اواخر سخنانشان بحث دیگری را طرح کردند که به عرایضی که من داشتم، ربطی ندارد و آن اینکه آیا در فلسفه، بین انتزاع و انضمام، و بین "concretness" و "abstractness" به یک معنا در هم تنیدگی وجود دارد، یا نه؟ به نظر می‌رسد که جواب این سؤال توقف دارد بر پاسخ این پرسش بسیار دشوار که آیا وجودشناسی بر معرفت‌شناسی تقدم منطق دارد، یا منطقاً از آن متأخر است؟ آیا باید در ابتدا معرفت‌شناسی کنیم و بعد وجودشناسی، یا باید ابتدا وجودشناسی کنیم و بعد معرفت‌شناسی؟ به نظر می‌آید اگر می‌خواهیم جهان واقع را بشناسیم، نخست باید ببینیم اصلاً چقدر قدرت شناخت به آدمی داده شده‌است؟ گستره و محدوده شناخت انسان تا چه حد است؟ قوای شناختی ما چه قوایی هستند؟ و ابزار و منابع شناخت کدامند؟ زیرا اگر قرار است که من با این عینک به جهان نگاه کنم، ابتدا باید ببینم که این عینک واقع‌نماست یا واقع‌نما نیست، و امور و اشیا را کج و معوج می‌کند، یا نمی‌کند؟ ابتدا باید ببینیم اصلاً وسیله یا وسایلی برای شناخت عالم واقع داریم، یا نداریم و کم و کیف این وسیله یا وسایل چگونه است. این وسایل کدامند و میزان وثاقت آنها تا چه حد است؟ سپس می‌توانیم با این وسایل به عالم واقع رجوع کنیم و عالم واقع را بشناسیم.

بنابراین ابتدا باید معرفت‌شناسی کنیم و بعد وجودشناسی. امّا از سوی دیگر به نظر می‌آید که اگر بخواهیم به تقدم معرفت‌شناسی بر وجودشناسی قایل شویم، مشکل دیگری پیش می‌آید و آن اینکه ما می‌خواستیم بدانیم قوای علی‌الادعا شناختی ما، واقعاً قوای شناختی عالم واقع هستند، یا نه. امّا برای اینکه بدانیم اینها عالم واقع را درست می‌شناسانند یا نه، ابتدا باید بدانیم

که عالم واقع چیست و بعد ببینیم تصویری که این قوا از عالم واقع به دست می‌دهند، با خود عالم واقع سازگاری دارد یا ندارد. بنابراین ابتدا باید ببینیم چه چیزهایی واقعیّت دارند تا بعد ببینیم تصاویر ذهنی ما با آن چیزهای واقعیّت‌دار می‌خوانند، یا نه. اگر عکس شخصی را به من نشان دهید و بگویید به نظر تو این عکس رتوش شده‌است یا نه؛ عکاس دخل و تصرفی در این عکس کرده‌است، یا نه، من نمی‌توانم با نظر به خود عکس پاسخ پرسش شما را بدهم. باید خود صاحب عکس را ببینم. نگاهی به عکس بکنم و نگاهی به صاحب عکس و بعد بگویم، اگر صاحب عکس این است، به نظر من در این عکس دخل و تصرف شده‌است، یا نشده‌است. به همین ترتیب، اگر بخواهیم ببینیم که قوای شناختی ما عالم واقع را چنان که هست به ما می‌شناسانند، یا تصویری کج و معوج، و یا مات و مبهوت از آن به دست می‌دهند، ابتدا باید عالم واقع را بشناسیم؛ یعنی ابتدا باید وجودشناسی داشته باشیم.

این همان دوری است که **نیکلای هارتمان**، فیلسوف آلمانی، درصدد برآمد آن را بشکند. بعد از هارتمان هم افراد بسیاری در این جهت کار کردند. واقعیّت این است که خود من هنوز نتوانسته‌ام از این دور خارج شوم. نمی‌توانم بفهمم که در باب تقدم یا تأخر منطق معرفت‌شناسی نسبت به وجودشناسی، چه می‌شود گفت.

□ آیا فلسفه در مقام تعریف و انتزاع، با آنچه که در مقام واقع و تحقق رخ داده است، تعارض و تباینی دارد، یا خیر؟ یعنی آیا در مقام تحقق، فلسفه سیر استکمالی و رو به پیش داشته است، یا اینکه چنین نیست؟

▣ جواب گفتن به این سؤال برای من دشوار است، امّا دو، سه نکته در باب آن به نظر می‌آید. نکتهٔ اوّل این است که شما در علوم تجربی ـ اعم از علوم تجربی طبیعی مثل شیمی، فیزیک، و زیست‌شناسی، و علوم تجربی

انسانی مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و اقتصاد ـ واقعاً پیشرفتی را احساس می‌کنید. بنابراین می‌توان گفت سیر این علوم، استکمالی و به تعبیر شما تکاملی است. دربارهٔ این علوم می‌توان دم از پیشرفت زد، امّا شما واقعاً می‌توانید بگویید که مثلاً **هایدگر** از **افلاطون** پیشرفته‌تر است، یا **راسل** از **هیوم** پیشرفته‌تر است، یا به طور کلّی فلسفهٔ قرن بیستم پیشرفته‌تر از فلسفهٔ قرن هفدهم، و فلسفهٔ قرن هفدهم پیشرفته‌تر از فلسفهٔ یونان باستان است؟ آیا در زمینهٔ ادبیات می‌توانید بگویید که ادبیات از زمان **هومر**، **سوفوکلس**، و **ویرژیل** تا زمان **هوگو**، **تولستوی**، و **داستایوسکی** همواره در حال پیشرفت بوده است؟

ظاهراً نمی‌توان چنین گفت. اگر به عکس آن هم جازم نباشیم و نگوییم که مثلاً همهٔ فلسفهٔ غرب حاشیه‌نویسی و تعلیقه‌نگاری بر افلاطون است ـ که چنین ادّعا شده است ـ از یک طرف هم نمی‌توانیم سیر استکمالی را ادّعا کنیم. شکی نیست که ما هنوز به کتابهای افلاطون برمی‌گردیم و نمی‌گوییم که این کتابها روزآمد و به روز نیستند. درحالی‌که در داروسازی و پزشکی، کتابی را که بیست سال پیش نوشته شده‌است، دیگر "up to date" نمی‌دانیم و به آن رجوع نمی‌کنیم. زیرا از اوّل قبول کرده‌ایم که غایت علوم تجربی، تبیین امور بالفعل مشهود و پیش‌بینی امور بالفعل نامشهود، و طرح و برنامه‌ریزی و ضبط و مهار حوادث آینده است که خود این طرح و برنامه‌ریزی و ضبط و مهار، معلول و مدیون آن تبیین و پیش‌بینی‌اند و ضبط و مهار حوادث آینده و اعطای قدرت تغییر عالم طبیعت، غایت قصوی علوم تجربی است. می‌بینیم که بااین ملاک، واقعاً می‌توان گفت شیمی قرن نوزده پیشرفته‌تر از شیمی قرن پانزده است، امّا در فلسفه مسلماً اینها غایت نیستند. در فلسفه قدرت پیش‌بینی نداریم و طبعاً قدرت ضبط و مهار حوادث آینده را هم نداریم. بنابراین از این راه نمی‌توانیم بفهمیم که آیا فلسفه در حال پیشرفت بوده است، یا نه. این راه مسدود است.

اگر بخواهیم سخن از استکمال یا عدم استکمال فلسفه بگوییم، باید ابتدا چیز دیگری را به عنوان غایت فلسفه در نظر بگیریم و فلسفه را آلتی برای رسیدن به آن غایت تلقّی کنیم و وسیله‌ای برای رسیدن به آن هدف بدانیم. سپس فلسفه‌های مختلف را از لحاظ وسیله بودنشان با هم مقایسه کنیم تا ببینیم که آیا فلسفه در حال پیشرفت بوده‌است، یا نه.

امّا دربارهٔ غایت فلسفه، آنچنان‌که درباره غایت علوم تجربی نوعی اجماع وجود داشت، اجماعی در کار نیست. اگر کسی بگوید غایت فلسفه «التشبه بالله» یا «التخلق بالاخلاق الله» است، از حیث این غایت، فلسفهٔ راسل به مراتب پسرفته‌تر از فلسفهٔ افلوطین است. بنابراین از پیشرفت نمی‌توان دم زد. امّا اگر کسی بگوید غایت فلسفه این است که به ما نشان دهد چقدر زبان، ما را فریب می‌داده‌است و هدف فلسفه کشف فریب‌خوردگیهای انسان از زبان خود است، شکی نیست که فلسفهٔ تحلیلی را باید پیشرفته‌ترین مکتب فلسفی تاریخ بشر دانست. زیرا در میزان کشف مواردی که در آنها زبان، انسان را فریب داده، از همه مکاتب دیگر موفق‌تر بوده‌است. بنابراین استکمال یا عدم استکمال فلسفه به غایت فلسفه بستگی پیدا می‌کند و چون دربارهٔ غایت فلسفه اجماعی نیست، نمی‌توان گفت که فلسفه در طول تاریخ استکمال داشته، یا سیر قهقرایی، و یا گاهی استکمال داشته و گاهی سیر قهقرایی.

نکتهٔ دوّم این است که قبول می‌کنم که پروندهٔ هیچ مسئلهٔ فلسفی‌ای مختومه نشده‌است و هیچ‌وقت نمی‌توانیم بگوییم پرونده فلان مسئلهٔ فلسفی مختومه شد و در باب آن مسئلهٔ به حق رسیدیم و اگر می‌خواهید فلسفه‌ورزی کنید، سراغ بقیهٔ مسائلی بروید که هنوز پرونده‌شان مختومه نشده‌است و دربارهٔ این مسئله دیگر به هیچ بررسی و مداقه جدیدی نیاز نیست و حق، قطعاً معلوم شده‌است و دیگر جای گفت‌وگو و چون و چرا نیست. به گمان بنده در فلسفه هیچ‌گاه نمی‌توان کفایت مذاکرات را اعلام کرد. اگر کسی حتی

با استناد به کتابهای مقدّس دینی و مذهبی اعلام کفایت مذاکرات کند، نه فلسفه را فهمیده‌است و نه هیچ فلسفه‌فهمی به سخنش اعتنایی می‌کند. پروندهٔ هیچ مسئله‌ای بسته نشده‌است، امّا البته از این برنمی‌آید که هر دو موضع هم با هم برابر هستند. چنین نیست که فاصله همهٔ کسانی که مثلاً به تهران نرسیده‌اند، با هم مساوی است. نوعی تقرب به حقیقت را می‌توانیم قبول کنیم و از این لحاظ می‌توانیم قایل شویم که تقرب به حقیقت در اینجا بیشتر است، یا در آنجا، امّا اصابت به حقیقت را نه. امّا در عین حال، مأیوس از سعی فلسفی نیستیم، به دلیل اینکه از نزدیک یا نزدیکتر شدن به حقیقت مأیوس نیستیم.

اشارهٔ آقای دکتر قیصری به این نکته هم بود که آیا انسان در فلسفیدن خود از تیپ و سنخ روانی خود می‌تواند فارغ شود؟ به اعتقاد من، نه. ما به هنگام فلسفیدن، نمی‌توانیم از سنخ روانی خود کاملاً بیرون بیاییم. به این حیث، سخن ویلیام جیمز را در ابتدای کتاب پراگماتیزم کاملاً قبول دارم که ما تا حد بسیار فراوانی پیدایش مکتبهای مختلف فلسفی و ظهور مواضع متفاوت فلسفی را مرهون تیپ‌های روانی فیلسوفان هستیم و تاریخ فلسفه، تاریخ تصادم طبایع انسانهاست. ما تا حد زیادی تحت تأثیر طبع و مزاج روانی‌مان است که تجربه‌گرا می‌شویم یا عقل‌گرا؛ بدبین می‌شویم یا خوش‌بین؛ قایل به جبر می‌شویم، یا قایل به اختیار؛ شکّاک می‌شویم، یا جزمی‌اندیش؛ مادی می‌شویم، یا الهی؛ و متدیّن می‌شویم یا بی‌دین.

شما وقتی فیلسوفی با سنخ و مزاج خاصّی بودید ـ آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته ـ در مسائل فلسفی مواضعی می‌گیرید متفاوت با مواضع فیلسوفانی که دارای سنخ و مزاج دیگری هستند. دلیلی که به نظر شما قانع‌کننده می‌آید، به نظر دیگری قانع‌کننده نمی‌آید و بالعکس.

من واقعاً به این نکته قایلم و سخت بر آن تأکید دارم. ما در دینداری هم همین‌طور هستیم. من اعتقاد قطعی پیدا کرده‌ام که اگر n انسان وجود داشته

باشند و همه در کمال صداقت باشند (نه قصد خودفریبی داشته باشند و نه قصد دیگرفریبی) و همه در کمال جدّیّت باشند (به هیچ‌گونه کاهلی و سستی و تنبلی فکری و اندیشگی هم دچار نباشند)، اگر وارد دین خاصّی با یک کتاب و سنّت مشترک (مثلاً دین اسلام) شوند، حاصل ورودشان ظهور دینداران متفاوتی خواهد بود. این‌طور نیست که اگر دینداری من با دینداری شما متفاوت باشد، بتوان گفت که لزوماً و حتماً یکی از ما قصد تحریف و نیّت انحراف ایجاد کردن در دین را داشته است، یا قصد داشته است که بعضی از دین را آگاهانه و خواسته بربگیرد و بعضی را آگاهانه و خواسته وابنهد. اساساً وقتی این محتوا در این ظرف ریخته می‌شود، به یک صورت درمی‌آید که اگر همین محتوا را در ظرف دیگری بریزیم، به صورت دیگری درمی‌آید. پیدایش مذاهب مختلف در درون یک دین واحد و مذاهب فرعی‌تر در درون مذهب واحد هم، عمده‌اش مرهون این سنخ و تیپ روانی انسانهاست. در علوم تجربی تا حد فراوانی جلوی دخالت سنخهای روانی گرفته شده‌است، امّا در فلسفه و دین، این کار صورت نگرفته و صورت‌گرفتنی هم نیست.

این امر (وابسته بودن مواضع فلسفی، دینی، و هنری ما به سنخ روانی‌مان) باعث می‌شود که تنوعی در ناحیه فلسفه، دین، و هنر پدید آید که به نظر می‌آید از آن گریزی نیست و به این لحاظ، همهٔ این حیطه‌ها مشمول یک نوع نسبیت هستند.

□ اگر دربارهٔ تنش میان وجه انتزاعی و انضمامی فلسفه با اصطلاحات ارسطویی صحبت کنیم و برای تفلسف قایل به ماده و صورت شویم، شاید بتوانیم وجه انتزاعی فلسفه را به ماده تفلسف ارجاع دهیم و وجه انضمامی آن را به صورت تفلسف و به این ترتیب قدری با تنش میان این دو جنبهٔ تفلسف کنار بیاییم.

⊡ بله، اگر مقدم را بپذیریم، شاید بتوان تالی را پذیرفت. امّا در پذیرش

مقدم جای چند و چون فراوان است. به نظر من، نظریهٔ ماده و صورت ارسطو حتی در باب اموری که خود او به صراحت می‌گفت در باب این امور من قایل به ماده و صورت هستم هم قابل پذیرش نیست، چه برسد به اینکه بخواهیم آن را به مواردی که خود ارسطو دربارهٔ آن موارد قایل نبود که ماده و صورتی وجود ندارد، تعمیم بدهیم. نظیر بحثی که در باب ذات و صفت در ارسطوست. ارسطو ذات‌گرا بود. او قایل بود که هر شیء، ذاتی دارد که همیشه ثابت است. اگر چیزی دگرگون می‌شود و تطور، تحوّل، و سیلان پیدا می‌کند، صفات اشیاست، نه ذات آنها. امّا آن ذات و صفت، و ثبات ذات و تغیر صفات را در امور خاصّی قایل بود. او در جواهر و آن هم جواهر مادی، به این امر قایل بود. اکنون می‌بینیم که نظریهٔ ذات و صفات، و جواهر و اعراض، آن‌قدر گسترش کاربردی پیدا کرده‌است که حتی در باب اینکه ذات و ذاتیات حکومت چیست و اعراض و عرضیات حکومت چه چیزهایی است؛ ذات دین چیست و اعراض دین چیست؛ و ذات دموکراسی چیست و اعراض دموکراسی چیست، سخن گفته می‌شود. به نظر می‌رسد ذات‌گرایی[1] در باب مواردی که خود ارسطو می‌گفت، قابل دفاع نیست، چه برسد به اینکه بخواهیم در باب حکومت، دین، دموکراسی، و عدالت هم دم از ذاتی و عرضی بزنیم.

بنابراین من ملازمهٔ قضیّه شرطیهٔ شما را قبول دارم، امّا مقدمش را نمی‌پذیرم.

□ منظور من این بود که برای صورت‌بندی موضوع و آسان‌سازی آن، از اصطلاحات ارسطویی بهره گیریم، نه اینکه واقعاً برای تفلسف، به ماده و صورتی قایل باشیم. در واقع منظور من این بود که جنبهٔ شخصی تفلسف را بیشتر جنبهٔ انتزاعی‌اش بدانیم و آن جنبه‌ای را که بروز می‌یابد و جنبهٔ تاریخی پیدا می‌کند،

---

1. essentialism

جنبهٔ انضمامی فلسفه بدانیم.

جناب استاد، دربارهٔ مطلب اخیر که در نسبت میان سنخ روانی افراد و فلسفه‌ورزی یا دین‌ورزی آنها فرمودید، این سؤال به ذهن می‌آید که آیا به این ترتیب، فلسفه یا دین را به روان‌شناسی تقلیل نداده‌ایم؟ مثلاً در فلسفه از مدعی دلیل می‌خواهیم و کاری به سنخ روانی او نداریم. لطفاً مطلب را بیشتر توضیح بفرمایید.

◻ اینکه گفته شود فیلسوف نه فقط در زندگی عادی و روزمره‌اش، بلکه حتی به هنگام تفلسف و در آن لحظاتی که در حال اشتغال فلسفی است، تحت تأثیر سنخ روانی خود است، یک سخن است و اینکه فلسفه را به روان‌شناسی تقلیل دهیم، سخن دیگری است. فیلسوف در حال فلسفیدن و در حال اتّخاذ مواضع فلسفی، کاملاً تحت تأثیر سنخ روانی خود است، امّا این بدان معنا نیست که به این دلیل راه گفت‌وگو بین فیلسوفان و راه نفی و اثبات مدعیات فلسفی، و تقویت و تضعیف ادلّه فلسفی بسته است. همچنان‌که در علوم تجربی مطالبهٔ دلیل می‌کنیم، در فلسفه هم می‌توان مطالبهٔ دلیل کرد. می‌توان گفت که این سخن را به چه دلیلی می‌گویی، امّا بحث بر سر این است که ماهیت دلیل در فلسفه، با ماهیت دلیل در علوم تجربی فرق می‌کند. در اینکه وقتی مدعی دلیلش را ارائه کرد، آن را بپذیریم یا نپذیریم، سنخ روانی ما اثر خود را می‌گذارد؛ به این معنا که برهانی برای شما قانع‌کننده‌است، امّا برای من قانع‌کننده نیست و بالعکس. بنابراین نمی‌خواهم بگویم که به محض اینکه پای طبایع و سنخها به میان بیاید، فوراً راه گفت‌وگو، تقویت، و تضعیف ادلّه، و نفی و اثبات مدعیات بسته می‌شود، بلکه می‌خواهم بگویم در فلسفه نرسیده‌ایم به آن چیزی که در علوم تجربی و بخصوص در علوم تجربی طبیعی به آن رسیده‌ایم. نمی‌خواهم بگویم که فلسفه بالمآل به‌روان‌شناسی قابل ارجاع و تحویل است. البته به یک معنای بسیار عمیق اصلاً علوم و معارف

بشری همگی قابل احاله و تقلیل به روان‌شناسی هستند. زیرا مآل همهٔ علوم و معارف به شناخت، دانش، و آگاهی انسان از جهان هستی است و این آگاهی نمی‌تواند بالمره از ساختار ذهنی انسان آزاد و رها باشد.

در واقع این قول تاحدی یک نوع بازگشت به سخن کانت است و البته به یک معنا، عمیق‌تر از آن هم است. زیرا کانت قوالبی را که آدمی در هنگام شناخت جهان هستی از آنها گزیر و گریزی ندارد، قوالب ذهنی می‌دانست. امّا مراد ویلیام جیمز قوالب نفسانی یا قوالب روانی است. ذهن انسان فقط یک بخش از آن است. به تعبیر دیگر، گویی کانت فقط به چارچوبهای نوعی بشر توجّه دارد، امّا جیمز چارچوبهای فردی انسانها را نیز دخیل می‌داند. به این معنا که البتهٔ بازگشت همهٔ علوم، به روان‌شناسی است. امّا از این معنا که صرف‌نظر کنیم، دیگر حتی در مورد فلسفه هم نمی‌توان گفت که یکباره به روان‌شناسی ارجاع و تحویل یافته است.

□ **امّا به نظر می‌رسد در این نظریه، جایگاه دلیل روشن نیست. یعنی با توضیحی که فرمودید، همچنان به نظر می‌رسد که دلیل، به علّت احاله می‌شود. سؤال من این است که جایگاه دلیل کجاست و آیا شأن مستقلی دارد، یا نه؟**

▣ این تعبیر دلیل و علّت را هم نمی‌توان به سادگی قبول کرد، زیرا وقتی شما می‌گویید دلیل و علّت، معنایش این است که دلیل، علّت نیست. وقتی می‌شود دو چیز را قسیم هم قرار داد که این، آن نباشد و آن هم این نباشد. بنابراین اگر بگوییم سخن و رأی کسی دلیل دارد و سخن و رأی دیگری علّت دارد و علّت و دلیل را در کنار هم قرار دهیم، معنایش این است که دلیل، علّت نیست و علّت هم دلیل نیست. حال آنکه دلیل هم علّت است. در واقع علّتها دو قسم هستند: علّتهای معرفتی و علّتهای غیرمعرفتی. علّتهای معرفتی، همان ادلّه‌اند. به تعبیر فلسفی، قبول و رد آرا و نظرات امری است ممکن‌الوجود و هر ممکن‌الوجودی نیازمند علّت است، بنابراین رد و قبول هم

علّت دارد. منتها بحث بر سر این است که رد و قبولها، هم علّتهای معرفتی می‌توانند داشته باشند و هم علّتهای غیرمعرفتی. ویلیام جیمز در جستار معروف اراده معطوف به باور به این نکته اشاره می‌کند که: «اینکه ما سخنانی را قبول یا رد می‌کنیم، علّتهای عدیده‌ای دارد: القائات دوران کودکی، تلقینات معلمان و مربیان، عشق، نفرت، بیم، امید، منفعت شخصی، منفعت گروهی، و استدلال. استدلال فقط یکی از این علّتهاست». بنابراین تمام بحث بر سر این است که آیا در میان این علّتها، استدلال می‌تواند همهٔ علّتهای دیگر را دفع کند، یا نه؟ آیا همهٔ رد و قبولهای ما می‌توانند فقط بر اساس استدلال باشند و عشق، نفرت، بیم، امید، منفعت شخصی، منفعت گروهی، تلقینات دوران تعلیم و تربیت، و القائات دورهٔ کودکی هیچ نقشی نداشته باشند، یا نه؟

نظر شخصی ویلیام جیمز که به گمان من هم نظر صائبی است، این است که نمی‌شود. فقط می‌شود این کار را کرد که به طرف مقابل خود بباورانیم که سخن او هم به اندازهٔ سخن ما بلادلیل است، یا سخن ما نیز به اندازهٔ سخن او مستدل است. امّا اگر فکر کنید که در گفت‌وگوی فلسفی‌ای که من و شما با هم داریم، می‌توانیم مثل دو کامپیوتر عمل کنیم، اشتباه کرده‌اید. کافی است فقط دو گزاره به کامپیوتر بدهید. یکی اینکه «الف، ب است»، و دیگر اینکه «ب، ج است»، فوراً نتیجه می‌گیرد که پس «الف، ج است». امّا اگر یک میلیارد گزاره هم به آن بدهید که در آن یک میلیارد گزاره ـ به تعبیر منطقیان ـ حدوسط مشترک پیدا نشود، کامپیوتر حتی یک نتیجه هم تحویلتان نمی‌دهد و حتی یک "output" هم ندارد. زیرا کامپیوتر فقط به مقتضای دلیل عمل می‌کند.

امّا ما انسانها این‌طور نیستیم. ما کامپیوتر نیستیم و بنابراین، در رد و قبولهایمان، هم گذرهای منطق (گذرهایی که به مقتضای دلیل صورت می‌گیرند) داریم، و هم گذرهای غیرمنطق (گذرهای روان‌شناختی). شک

نیست که فقط در گذرهای منطق علّت رد یا قبولهای ما علّت معرفت‌شناختی است. در گذرهای روان‌شناختی علّت رد یا قبولهایمان، علّت غیرمعرفت‌شناختی است. امّا در هر دو حال، با علّت سروکار داریم، نه اینکه در گذرهای منطق علّتی در کار نباشد.

□ پس در پذیرفتن یا نپذیرفتن یک رأی، گذشته از علّتهای غیرمعرفتی مثل سنخ روانی افراد، عامل دیگری هم در میان است که همان دلیل و استدلال است. آیا این مطلب را می‌پذیرید؟

▣ بله، می‌پذیرم. امّا سخنم بر سر خود ماهیت استدلال و توجیه معرفتی است که آیا عوامل روانی در خود اینها مؤثر است، یا نه. به تعبیر دیگر، رشد فلسفی‌ای که ما می‌کنیم، همیشه به این است که بفهمیم آیا آنچه را که قبلاً ناآگاهانه پذیرفته بوده‌ایم، باید آگاهانه بپذیریم، یا نپذیریم.

□ استاد، در بحث تأثیر تیپولوژی افراد در رویکردهای فلسفی آنها که شما به طور خاصّ به ویلیام جیمز استناد کردید، روان‌شناسان دیگر هم نظریه‌هایی داده‌اند. بنده می‌خواهم بگویم که طبق نظریهٔ خود آنها، این نظریه‌ها تحت تأثیر آن تیپ شکل گرفته است، زیرا خودشان تحت تأثیر مزاج و تیپ روانی‌شان بوده‌اند. وقتی از این دیدگاه نگاه می‌کنیم، برای اینکه دیدگاههای فلسفی اشخاص را تحلیل کنیم، تا چه حد می‌توانیم به این نظریه‌ها استناد کنیم؟

▣ در مقام فهم و رد یا قبول سخنان، باید عالم مقال سخن را در نظر گرفت. وقتی کسی می‌گوید فیلسوفان تحت تأثیر روحیات و سنخهای روانی‌شان، اتّخاذ مواضع فلسفی می‌کنند و مثلاً انسانها از لحاظ سنخ روانی به چهار دسته بزرگ برون‌گرای کنش‌گر، برون‌گرای کنش‌پذیر، درون‌گرای کنش‌گر، و درون‌گرای کنش‌پذیر تقسیم می‌شوند، خود آن ادّعای تأثیر و خود این تقسیم انسانها به چهار سنخ روانی، سخن فلسفی نیست، بلکه سخنی

تجربی است. شما می‌توانید بروید ببینید که آیا واقعاً می‌شود در میان انسانها این چهار سنخ را یافت، یا نمی‌شود. آیا فیلسوفانی که در یکی از این چهار سنخ قرار می‌گیرند، مواضع فلسفی شبیه هم و غیرمشابه با مواضع فلسفی فیلسوفان دارای یکی از سه سنخ دیگر دارند، یا نه.

زمانی که مباحث مارکسیستی و ضدمارکسیستی در ایران رایج بود، به ما می‌گفتند که مارکسیست‌ها معتقدند همه چیز در حال دگرگونی است. بعد به آنها اشکال می‌کردند که خود این جمله در حال دگرگونی است، یا نیست. این در نظر نگرفتن عالم مقال سخن است. فرض کنید که من کل عالم طبیعت را مورد مداقه قرار داده‌ام و دیده‌ام که هر چیز در عالم طبیعت در حال دگرگونی است و این یافتهٔ خود را به صورت جملهٔ «همه چیز در حال دگرگونی است» به زبان آورده‌ام. اگر در این جمله، لغت «همه» یا «هر» به کار رفته است، مربوط به آن «همه» یا «هر»هایی است که قبل از به زبان آمدن خود این جمله مورد مشاهده و مداقه من قرار گرفته بوده‌اند. بنابراین، خود این جمله مشمول «همه» یا «هر» مذکور در آن نمی‌شود. من می‌گفتم که آن چیزهایی را که مورد مشاهده قرار داده بودم، در تغییرند. این حکم شامل حال سخن خودم نمی‌شود، زیرا خود این جمله جزو مشهودات من نیست. امّا ممکن است سخن دیگری بگویید و آن اینکه اگر ویلیام جیمز غیر از این آرای روان‌شناختی تجربی‌اش، آرای فلسفی‌ای هم داشته باشد (کما اینکه فیلسوف هم بوده‌است)، آیا آرایی که وی به عنوان یک فیلسوف دارد، مشمول سخن خودش می‌شوند، یا نه؟ پاسخ این است که این آرا مشمول سخن خودش می‌شوند و طبعاً بی‌ریشه و بی‌خاستگاه در سنخ روانی خودش نیستند.

□ **پس شما پارادوکس‌هایی مثل پارادوکس دروغگو را قابل حل می‌دانید و راه خاصّی هم برای آن قایلید.**

◙ البته همهٔ پارادوکس‌ها را از راه اینکه عالم مقال[1] آنها را مشخّص کنیم، نمی‌توانیم حل کنیم. فقط بعضی از پارادوکس‌ها را می‌شود از این راه حل کرد.

□ من اصلاً در آن پرسشم به قضیّهٔ عالم مقال بی‌توجّه نبودم، امّا توجّه بفرمایید که امروز مدعی‌ترین رویکرد روان‌شناسی که ادّعای تجربی بودن هم دارد، رویکرد رفتارگرایانه است. خود روان‌شناسها در این رویکرد، فراوان تشکیک کرده‌اند. گرچه ما در رویکرد رفتارگرایی مسائل را در آزمایشگاه بررسی می‌کنیم و دلایل ما ظاهراً همه تجربی و آزمایشی هستند، امّا دیدگاه محقق و تصمیمی که از قبل گرفته‌ایم (اینکه آیا نسبت به موضوع تحقیقش همدلی دارد یا ندارد، اطلاع قبلی از قضیّه داشته یا نداشته) در نتیجه‌گیری خیلی تأثیر می‌گذارد. حتی اینکه آزمودنیها، از موضوع آزمایش باخبر بوده‌اند یا نه، در روند آزمایش تأثیر می‌گذارند. وقتی قضیّه این‌قدر پیچیده است، ما چطور می‌توانیم در نظریه‌پردازی صرف بگوییم که دلیلش بعضاً برخی تیپ‌های روانی است. البته در این هم شکی ندارم که فیلسوفان تا حدی تحت تأثیر روندهای روانی خود بوده‌اند، امّا واقعاً خود این نظریه‌ها تا چه حد قابل استناد هستند؟

◙ اگر مرادتان این است که سخن کسانی را که مثلاً می‌گویند همه کسانی که فربه‌اند، خوش‌بین یا بذله‌گو و یا دست و دل‌بازند، و یک نوع تناظر بین حالات جسمانی و رویدادهای روانی ایجاد می‌کنند، قبول ندارید و می‌گویید که من این تناظر را قبول ندارم، زیرا فراوان انسانهای فربهی را دیده‌ام که اصلاً قدرت بذله‌گویی نداشته‌اند، یا اصلاً دست و دل‌باز نبوده‌اند، معنایش این است که این نظریه را رد تجربی می‌کنید. اشکال ندارد، رد کنید. اگر موارد نقضی دیده‌اید، معنایش این است که آن موجبه کلّیه که می‌گفت «همهٔ

---

1. universe of discourse

فربه‌ها، بذله‌گو یا دست و دل‌بازند» از دست مدعی گرفته شده‌است. امّا اگر نخواهید برگردید به همان سخنی که قبلاً به آن اشاره شد (اینکه به نظر می‌آید اگر ما این سخن جیمز را بپذیریم، دیگر اصلاً جا برای استدلال صرف باقی نمی‌ماند و همه چیز بالمآل به سنخهای روانی برمی‌گردد)، باید بگویم که البته به یک معنا همین‌طور است و این اختصاص به هیچ علم خاصّی هم ندارد.

توضیحی بدهم: وقتی من مدعایی دارم و مثلاً می‌گویم «الف، ب است»، اگر «الف، ب است» برای شما واضح نباشد، از من مطالبهٔ دلیل می‌کنید (مواردی را که به گفتهٔ قدما می‌خواهید مکابره کنید، در نظر نمی‌گیرم، زیرا مکابره داستان دیگری دارد). من در پاسختان می‌گویم، به این دلیل «الف، ب است» که «الف، ج است» و «ج، ب است»، پس «الف، ب است». باز اگر همین «الف، ج است» یا «ج، ب است» برای شما واضح نباشد، از من مطالبهٔ دلیل می‌کنید. این مطالبهٔ دلیل کردنها ادامه پیدا می‌کند تا جایی که من موفق شوم شما را به یک سلسله گزاره‌هایی برسانم که در نظر شما واضح باشند و دیگر برای آنها مطالبهٔ دلیل نکنید. روند مطالبهٔ دلیل و ارائهٔ دلیل در اینجا متوقّف می‌شود.

سخن من این است که سنخ روانی انسان مؤثر است در اینکه چه گزاره‌هایی برای او وضوح داشته باشند تا وقتی طرف مقابل دست انسان را در دست آن گزاره گذاشت، احساس کند که دستش در دست یک گزارهٔ واضح گذاشته شده‌است. در اینجا به رأی کسی مانند پلنتینجا نزدیک می‌شویم که می‌گفت گزارهٔ «خدا وجود دارد» برای کسانی واضح است و به همین جهت برای آن مطالبهٔ دلیل نمی‌کنند و شما هم حق ندارید که از ایشان مطالبهٔ دلیل کنید. این گزاره‌ها برای آنها "property basic" هستند. برای کسی که یک نحوه زندگی خاصّ متدیّنانه دارد، «خدا وجود دارد» گزاره‌ای واضح است و آدمی برای قضیّهٔ واضح دلیل نمی‌خواهد. بنابراین، نباید بگوییم که او به سخنی بی‌دلیل قایل است؛ برای او «خدا وجود دارد» همان

مقدار واضح است که برای ما این واضح است که مثلاً چیزی که می‌چشیم شیرین است. به نظر من در اینجاست که پلنتینجا به ویتگنشتاین نزدیک می‌شود. ویتگنشتاین قایل بود که یک شیوهٔ زندگی[1] خاصّ، بعضی گزاره‌ها را برای کسانی که آن شیوهٔ زندگی را دارند واضح می‌کند و بعضی گزاره‌ها را ناواضح. مصادیق قضایای واضح برای ما انسانها بسته به سنخهای روانی‌ای که داریم، متفاوت است وگرنه همهٔ ما، هم قضایایی واضح در ذهنمان وجود دارد و هم قضایای غیرواضح و برای قضایای غیرواضح از طرف مقابل مطالبهٔ دلیل می‌کنیم.

باز از همین جا به مطلب دیگری نقب می‌زنم و آن اینکه میزان اقناع‌کنندگی ادلّه هم یکسان نیست. این‌طور نیست که بگوییم فلان دلیل برای همه قانع‌کننده است و فلان دلیل برای هیچ‌کس قانع‌کننده نیست. میزان قانع‌کنندگی ادله، یک امر نسبی[2] است. یک دلیل واحد می‌تواند برای کسانی قانع‌کننده باشد و برای کسان دیگری قانع‌کننده نباشد.

□ جنابعالی یکی از مجلدات تاریخ فلسفهٔ کاپلستون را ترجمه کرده‌اید. دربارهٔ تاریخ فلسفه‌نگاری در غرب و جایگاه تاریخ فلسفه کاپلستون توضیح بفرمایید.

▣ اگر مرادتان از تاریخ فلسفه، تاریخ فلسفه‌ای است که همهٔ این بیست و پنج قرن فلسفهٔ غرب را شامل شود، نمی‌توانم داوری کنم و بگویم که فلان تاریخ فلسفه مطلقاً از سایر تواریخ فلسفه بهتر است. بخصوص که از همهٔ کتابهای تاریخ فلسفه غرب اطلاع ندارم، زیرا فقط زبان انگلیسی می‌دانم. چه بسا تاریخ فلسفه‌هایی مثلاً به زبان آلمانی وجود داشته باشند که نسبت به تاریخ فلسفه‌های موجود در زبان انگلیسی ممتاز باشند. البته در باب تاریخ فلسفه‌های مربوط به یک دورهٔ خاصّ کوتاه، یا یک مکتب خاصّ‌فلسفی، و

---

1. form of life
2. relative

یا یک موضوع فلسفی خاصّ آسانتر می‌شود داوری کرد. امّا در اینجا هم داوری در باب بهترین بودن یا نبودن یک تاریخ فلسفه، تاحد فراوان، داوری‌ای سابجکتیو[1] و وابسته به ذوق و سلیقه و مسلک و مشرب شخص داور است. از این گذشته تاریخ‌نگاری فلسفه هم انواع عدیده‌ای دارد و ممکن است یک تاریخ فلسفه در محدودهٔ یک نوع تاریخ‌نگاری فلسفه، بهترین تاریخ فلسفه باشد و تاریخ فلسفه‌ای دیگر در محدودهٔ نوع دیگری از تاریخ‌نگاری، بهترین باشد.

امّا در باب تاریخ فلسفه کاپلستون باید گفت که سه ویژگی در این تاریخ فلسفه دیده می‌شود: یکی اینکه از نوع تاریخ فلسفه‌های اندیشه‌نگارانه[2] است. به این معنا که در آن به توصیف ملخص‌گونهٔ آرا و نظرات فیلسوفان اکتفا شده‌است و میزان پرداختن به فیلسوفان تقریباً با میزان اهمّیّتی که آنها در تاریخ فلسفه دارند، تناسب دارد.

دوّم اینکه اگرچه همهٔ مواضع فلسفی یک فیلسوف را بیان نمی‌کند، امّا مواضع فلسفی‌ای را که نقل می‌کند، به ایهام و ابهام و اجمال و غموض بیان نمی‌کند، بلکه با کمال وضوح و روشنی می‌آورد.

ویژگی سوّم این است که با اینکه خود کاپلستون به لحاظ دینی و مذهبی کاتولیک است و مشرب فلسفی او هم نوتوماسی است، به هیچ‌وجه اجازه نداده‌است که گرایش دینی، مذهبی، و فلسفی‌اش در کیفیت گزارش، تحلیل، و احیاناً نقدش، دخالت کند. داوریهای او تا آنجایی که مقدور یک انسان است، ابجکتیو[3] و فارغ از ارزش است. با اینکه خود او کشیش یسوعی و نوتوماسی است و نوتوماسی‌ها نیز معمولاً به یک نوع بی‌اعتنایی و مخالفت با فلسفه‌های مدرن متهم هستند، تاریخ فلسفه‌اش جدلی[4] نیست. به این معنا که هدفش دفاع از نظریات فلسفی توماس آکویناس و نوتوماسیان یا حمله به

---

1. subjective
2. doxagraphical
3. objective
4. polemical

نظریات فلسفی جدید نیست.

□ ما ظاهراً در تاریخ فلسفهٔ خودمان، سنّت تاریخ فلسفه‌نویسی به معنی امروزی کلمه نداریم. آنچه داریم، شاید بیشتر تاریخ‌الحکما و شرح احوال باشد. آیا اصلاً تاریخ فلسفه‌ای که بخشی و موضوعی از مباحث فلسفی را مورد نظر داشته باشد، وجود دارد یا نه؟ دربارهٔ نوشتن تاریخ فلسفهٔ اسلامی هم اظهارنظر بفرمایید.

▣ همهٔ نکاتی که در جواب سؤال قبل عرض شد، در اینجا نیز صادق است. امّا شاید بتوانم بگویم که در باب تاریخ فلسفهٔ اسلامی، تاریخی که نسبت به سایر تاریخ فلسفه‌های دیگر بهترین باشد، تاریخ فلسفه‌ای است که در دههٔ اخیر زیر نظر دکتر سیّدحسین نصر به زبان انگلیسی نوشته و منتشر شده‌است. البته در مقالاتش فراز و فرود دیده می‌شود و همهٔ مقالاتش از لحاظ علمی در یک مرتبه نیستند، امّا روی هم رفته بهترین تاریخ فلسفه‌ای است که دربارهٔ فلسفه اسلامی نوشته شده‌است.

□ در دو دههٔ اخیر تحوّلی از لحاظ ترجمه‌های فلسفی ـ چه از لحاظ کمّی و چه از لحاظ کیفی ـ ایجاد شده‌است. سیر ترجمهٔ فلسفهٔ معاصر را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آیا رو به تعالی است، اشکالاتش چگونه است، و وضع ترجمه را در این دو دهه چگونه می‌بینید؟

▣ ابتدا باید به دو گرایش افراطی و تفریطی که در ترجمه‌های متون فلسفی به زبان فارسی وجود داشته است، اشاره‌ای کنم. از یک طرف، سعی بعضی از مترجمان دوره‌های قبلتر همیشه بر این بود که در برابر هر واژهٔ فنی و اصطلاح فلسفی متون فلسفی غرب، واژه‌ای را که در متون فلسفی مسلمانان به کار رفته بود، به کار ببرند. برای اینکه فکر می‌کردند نوشته‌ای که در حال ترجمه است، باید برای خوانندهٔ ایرانی مأنوس و معهود باشد. این گرایش تا

حدی مثلاً در مرحوم محمّدعلی فروغی وجود داشته است.

از طرف دیگر، بخصوص از اوایل دهۀ شصت به این طرف، گرایش دیگری در ترجمه‌ها می‌بینیم و آن اینکه حتماً باید لفظ غریب و نامانوسی در مقابل لفظی که در متن اصلی به کار رفته است، به کار رود. گاهی این غریب‌نویسی و نامأنوس‌نگاری واقعاً ضرورتی هم ندارد و بالاتر از این، حتی ضرر هم دارد. یک ضررش این است که وقتی شما در مقام یک مترجم فلسفی، در برابر یک لفظ اروپایی که معادل دقیق مأنوس و معهودی در زبان فارسی دارد، از یک لفظ نامعهود و ناشناخته استفاده می‌کنید، خوانندۀ بی‌خبر را به این توهّم دچار می‌کنید که گویی با یک پدیده، هویت، و مفهوم فلسفی جدید و نوظهوری سروکار دارد. اگر شما بگویید قشنگ، زیبا، دل‌انگیز، دل‌آویز، و امثال ذلک و در عین حال یا با قرینۀ حالیه و یا با قرینۀ مقالیه به طرف مقابل خود بفهمانید که مرادتان از قشنگ، زیبا، دل‌انگیز، و دل‌آویز یک چیز است، مشکلی پیش نمی‌آید؛ فقط نشان داده‌اید که واژگان غنی‌ای دارید. گاهی من برای یک مفهوم، یک واژه دارم و شما برای همان مفهوم، چهار واژه دارید. امّا اگر طوری سخن بگویید که گویا با هر یک از این الفاظ، به چیزی اشاره می‌کنید، ممکن است خوانندۀ ناآگاه فکر کند که واقعاً چند هویت مستقل وجود دارد که از هر یک از الفاظ، برای دلالت و اشاره به یکی از آنها استفاده کرده‌اید. ضرر دوّمش این است که باعث می‌شود بین نویسنده و گوینده از سویی، و خواننده و شنونده از سوی دیگر، یک شکاف دیالوگی پدید آید و دادوستد فکری و فرهنگی صورت نگیرد. چه ضرورتی دارد کاری کنیم که باب گفت‌وگو و تفهیم و تفهم را بین یکدیگر ببندیم. البته سخن ما ناظر به مواردی نیست که یک فیلسوف غربی مثل کانت، واقعاً در فلسفه مفهوم جدیدی را مثل مفهوم «نومن» ابداع کرده است. این مفهوم جدید را نمی‌توان با لفظ جوهر یا وجود نشان داد.

امّا درباره اینکه به طور کلّی روند ترجمه آثار فلسفی در ایران بهتر

شده‌است یا بدتر، دو جواب باید داد: باید گفت هم بهتر شده‌است، هم بدتر. بدتر شده‌است به این جهت که مجموعه معلومات فلسفی و عمومی مترجمان امروز در قیاس با مترجمان دیروز کمتر است. البته من از روند کلّی سخن می‌گویم وگرنه امروز هم مترجمان عالم و چیره‌دستی داریم که به اسلاف خود پهلو می‌زنند. اگر روند ترجمه به سمت و سویی برود که ظن غالب این شود که کسانی که نمی‌توانند تألیف کنند، ترجمه می‌کنند، چه بسا قویترین مترجمان هم دست به ترجمه نزنند. زیرا می‌بینند که با ترجمه کردن، خود را در عداد کسانی قرار می‌دهند که از شدت عجزشان دست به ترجمه برده‌اند. آن وقت کسی که می‌تواند یک ترجمهٔ تراز اوّل بکند، برای حفظ حیثیت اجتماعی خود، به یک تألیف بسیار ضعیف دست می‌برد و این سبب می‌شود که نهضت ترجمه، چنان که باید و شاید پا نگیرد و قوت نیابد (آن هم در زمانی که هنوز به عصر تألیف نرسیده‌ایم). اگر می‌خواهید با تألیف علم را یک گام جلو ببرید، ابتدا باید به تمام گامهایی که قبلاً طی شده‌است، وقوف داشته باشید، نه اینکه چیزی تألیف کنید که ده گام، بیست گام، سی گام، صد گام، و یا هزار گام عقبتر از تألیفهایی باشد که در غرب صورت گرفته است. برای اینکه چنین وضعی پیش نیاید، باید ابتدا قویترین آثاری را که در غرب منتشر شده‌است، به زبان فارسی ترجمه کرده باشید. امّا متأسّفانه گاهی این احساس دست می‌دهد که گویی کسانی می‌خواهند قبل از خواندن، بنویسند. به این لحاظ ضرورت دارد که نهضت ترجمه احیا شود.

امّا ترجمه‌ها از حیث دیگری بهتر شده‌است و آن اینکه ترجمه‌ها تنوع چشمگیری می‌یابند. تا دههٔ پنجاه، ترجمه‌های فلسفی تنوع چندانی نداشتند. یک مدت که فقط ادبیات مارکسیستی ترجمه می‌شد؛ مدتی نیز ادبیات اگزیستانسیالیستی ترجمه می‌شد. یک نوع یک سونگری و تک‌آوایی در ساحت ترجمه وجود داشت که اکنون آن یک سونگری و تک‌آوایی در حال از بین رفتن است. امروزه هم به لحاظ حوزه‌های مختلف فلسفه (منطق و

فلسفهٔ منطق، مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفهٔ علوم تجربی، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ ذهن، فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ اجتماعی، و فلسفهٔ سیاسی) تنوع فراوان می‌بینیم و هم به لحاظ سنّتها، مکتبها، نهضتها، و گرایشهای فلسفی مثل فلسفه تحلیلی، پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیزم، پراگماتیزم، نوتوماسی‌گری، نوکانتی‌گری، نوهگلی‌گری و ... و این پدیدهٔ مبارک و میمونی است.

□ **حضرتعالی مقایسه‌ای با آن دهه کردید. شاید علّت این مقایسه این است که مترجمان زیاد شده‌اند. اگر نسبت به تعداد در نظر بگیریم، اکنون هم ممکن است ما به همان نسبت که در آن دهه مترجم داشتیم، مترجمان برجسته داشته باشیم. امّا اگر بخواهیم در آن دوره بررسی کنیم، می‌بینیم پنج یا شش نام بیشتر نداریم که آنها همه در ترجمه، درجه اوّل بودند.**

▣ درست است. امّا بحث من در این باب است که چرا در دوره‌های قدیمتر کسانی که فرهیختگی فلسفی چندانی نداشتند، وارد عرصهٔ ترجمهٔ فلسفی نمی‌شدند، امّا اکنون به خود اجازه می‌دهند که وارد عرصهٔ ترجمهٔ فلسفی شوند. وقتی چنین باشد، متوسط کیفیت کار پایین می‌آید. این در واقع جنبهٔ آسیب‌شناختی قضیّه است وگرنه هم اکنون به لحاظ کمّیّت، تعداد ترجمه‌های خوب دههٔ هفتاد با تعداد ترجمه‌های خوبی که در دههٔ چهل یا سی صورت گرفته است، برابری می‌کند. امّا این برابری به لحاظ نسبی نیست. در آن زمان اگر از هر ده ترجمه، هشت ترجمه قوی بود، اکنون از هر ده ترجمه، یکی قوی است.

□ **یکی از آسیبهایی که در حوزهٔ ترجمهٔ فلسفه دیده می‌شود، این است که بیشتر آثار ترجمه‌شده به فارسی دربارهٔ فیلسوفان است تا آثار اساسی فیلسوفان. چرا این‌گونه شده‌است؟ آیا توانایی ترجمهٔ آثار اساسی فیلسوفان را نداریم؟ در این دو دهه ترجمه کتابهایی که دربارهٔ فیلسوفان نوشته شده‌است، گسترش**

بیشتری پیدا کرده است، امّا هنوز ترجمهٔ آثار کامل یک فیلسوف را در دست نداریم، علّتش چیست؟

◙ به نظر من در اینجا سه عامل دخیلند: یک عامل اینکه ترجمهٔ آثار خود فیلسوفان مشکلتر از ترجمهٔ آثار شارحان و مفسران آن فیلسوفان است. عامل دوّم اینکه آثار خود فیلسوفان، تنوع زبانی فراوان دارند. به این معنا که ممکن است به انگلیسی، آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی، اسپانیولی، و روسی باشند، امّا در اکثر قریب به اتفاق موارد، کتابهای نوشته شده دربارهٔ فیلسوفان از انگلیسی ترجمه می‌شود و این بدان جهت است که در ایران، زبانهای اروپایی دیگر هرگز به اندازهٔ انگلیسی رواج نداشته است. لذا مجبوریم اگر می‌خواهیم از یک فیلسوف آلمانی‌زبان چیزی ترجمه کنیم، کتابی را که به زبان انگلیسی دربارهٔ او نوشته شده‌است، ترجمه کنیم. زیرا انگلیسی می‌دانیم، امّا آلمانی نمی‌دانیم.

امّا عامل سوّمی هم وجود دارد. از آن‌رو که خوانندهٔ فارسی‌زبان از پیش‌زمینه[1]، و بافت[2] و محیط آثار خود فیلسوفان بی‌خبر است، اکثر آثار فیلسوفان قابل فهم نیست. امّا آثار شارحان و مفسران قابل فهم‌تر است. به این لحاظ، ممکن است مترجم به خود بگوید که بهتر است ابتدا دو سه کتاب در باب تحقیق در فاهمهٔ بشر لاک، یا تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین و یا اخلاق اسپینوزا ترجمه کنم و بعد به ترجمهٔ خود اثر بپردازم، تا ترجمهٔ خود اثر نافع باشد.

□ استاد، شما از تعبیر «نهضت ترجمه» استفاده کردید. به نظر جنابعالی انتخاب و ترجمهٔ متونی که در دو دههٔ اخیر یا حتی پیش از آن صورت گرفته است، چقدر آگاهانه و اندیشمندانه بوده است؟ آیا بیشتر نوعی دنباله‌روی منفعلانه از جریانهای رایج نبوده است؟ مثلاً در دههٔ چهل یا پنجاه، ادبیات مارکسیستی بیشتر

---

1. background
2. context

رواج داشت و در ایران نیز آثار مربوط به آن ترجمه می‌شد. در دهۀ شصت فلسفه‌های انگلوساکسون از اقبال عمومی برخوردار بود. اکنون نیز مدتی است که شاهد ترجمۀ آثار مربوط به پست‌مدرن هستیم. به این ترتیب احساس می‌شود که ترجمه در ایران، بیشتر تابع تبی است که در کشورهای غربی رایج است. اگر مطلب از این قرار باشد، تصوّر نمی‌فرمایید که در اطلاق نهضت ترجمه به این روند باید احتیاط کرد؟

◘ در مورد اینکه انتخاب آثار همیشه و حتی در اغلب موارد آگاهانه نیست، با شما موافقم. امّا قسمت دوّم سخنتان این بود که این انتخابها تحت تأثیر تبی است که در آنجا وجود دارد. من می‌گویم تحت تأثیر تبی است که در اینجا وجود دارد. مثلاً نمی‌توانید ادّعا کنید که در دهه‌های سی و چهل (دهه‌های پنجاه و شصت قرن بیستم)، در اروپا و یا به طور کلّی در غرب (اعم از اروپا و کانادا و امریکای شمالی)، ادبیات مارکسیستی، ادبیات غالب بوده است.

امّا در باب قسمت سوّم که نتیجه‌گیری کردید و گفتید، نمی‌توان گفت که ما با نهضت ترجمه سروکار داریم، چون واقعاً آگاهانه نیست، بنده عرض می‌کنم که سخن من این نبود که چیزی که اکنون وجود دارد، نهضت ترجمه است. منظور من این بود که باید نهضت ترجمه‌ای پدید بیاید. مراد من از نهضت ترجمه، این است که در زمینۀ هر یک از علوم و معارف بشری ـ به هر صورتی که ممکن است ـ کتابهای تراز اوّل فرهنگ غرب را شناسایی کنیم و ترجمه شدن آنها را ترویج کنیم. نهضت ترجمه باید نوعی طرح و برنامه‌ریزی داشته باشد. البته معنای طرح و برنامه‌ریزی این نیست که هرچه را خارج از طرح و برنامه باشد، منع کنیم. اگر چنین نهضتی پدید می‌آمد، شاهد این نبودیم که جوان و نوجوان ما **پائولو کوئیلو** را بشناسد، امّا حتی اسم **مایستر اکهارت** و **یاکوب بومه** به عنوان دو عارف و اهل معنا به

گوشش نخورده باشد.

□ من فکر می‌کنم پائولو کوئیلو مخاطب بیشتری دارد وگرنه رمان‌نویسی مثل جویس فقط با خواص سروکار دارد. در فلسفه هم همین‌طور است. باید بـه آن نکته‌ای که شما اشاره کردید، توجّه شود. این هم در ادبیات است، هم در فلسفه. این امر برنامه‌ریزی دقیق فرهنگی می‌خواهد. باید این حرکت در فلسفه و ادبیات به وجود بیاید.

▣ یک بحث بر سر این است که باید برنامه‌ریزی شود. من بر ضرورت برنامه‌ریزی تأکید دارم، امّا نکتهٔ دیگری هم قابل ذکر است و آن اینکه، چه تا زمانی که آن برنامه‌ریزی صورت نگرفته است و چه حتی بعد از زمانی که آن برنامه‌ریزی انجام گرفته باشد، یک چیز مهمّتر باید وجود داشته باشد و آن قدردانی[1] است. قدردانی نه به معنای متعارف امروزی آن، بلکه به معنای قدیمتر آن، یعنی دانستن اندازه و قدر و قیمت و وزن هر کس. اکثر انسانهای عمیق و ژرف‌نگر کسانی نیستند که نیاز داشته باشند معروف شوند، چهرهٔ تلویزیونی شوند، در مطبوعات معرّفی شوند، و برایشان مجالس بزرگداشت و نکوداشت ترتیب دهند؛ آنها دوست دارند که اگر معدودی افـراد نخبه در جامعه فهمیدند ترجمه یا تألیف آنها، ترجمه یا تألیف قوی‌ای است، این امر را کتمان نکنند. قدردانی به این معنا به صورت عمومی انجام بگیرد. حتی اگر کسی هم که کار را فقط برای خدا و یا برای آرمان دیگری انجام می‌دهد، به این معنا قدردانی ببیند، کارش رشد می‌کند. در جامعهٔ ما قـدردانی وجـود ندارد. قدردانی را نمی‌توان از همهٔ مخاطبان و خوانندگان انتظار داشت. چـه بسا اکثر خوانندگان در حدی نباشند که نقاط قوت و ضعف، و ظرائـف و لطائف کار را فهم و ادراک کنند. امّا از نخبگان و خبرگان فکـری جـامعه

---

1. appreciation

می‌توان توقع داشت که دیگران را در تمیز دوغ از دوشاب، غث از سمین، و سره از ناسره یاری دهند. یکی از آثار و نتایج مثبت این کار ـ تأکید می‌کنم، فقط یکی از آثار و نتایج مثبت آن ـ این است که آستانهٔ فهم و درک عمومی بالاتر می‌رود و ذوق و شم ادبی، علمی، و فلسفی خوانندگان تقویت می‌شود.

□ بدون اینکه بخواهم زحمت آن دوستانی را که در حوزهٔ نقد و بررسی کتاب در این سالها قلم زده‌اند، ندیده بگیریم و ارزش کارشان را پایین بیاورم، نکته‌ای که جنابعالی دربارهٔ مترجمان فرمودید (که نسبت به مترجمان قبلی به لحاظ علمی من حیث‌المجموع ضعیف‌ترند) را به طور کلّی می‌توان دربارهٔ کسانی که در حوزهٔ نقد و بررسی کتاب قلم می‌زنند، صادق دانست. متأسّفانه بزرگان، نویسندگان، مترجمان، و محققان درجهٔ اوّل ما که به هر حال در حیطهٔ کاری خود شناخته‌شده‌اند و مرجع معتبر محسوب می‌شوند، کمتر به بررسی و نقد کتاب رغبت نشان می‌دهند. حال آنکه در موارد نادر دیده‌ایم که اظهارنظر فردی صاحب نام و صلاحیت چطور در معرّفی یک اثر و اقبال عمومی به آن مؤثر بوده‌است و یا برعکس، نشان داده است که اثر به رغم درج نامی مشهور بر جلد آن چه خطاها و کاستیهای غیرقابل اغماضی دارد. شاید بیجا نباشد که جامعهٔ فرهنگی و علمی ما از افراد صاحب‌نظر و با صلاحیت خود توقع داشته باشد که نظرشان را دربارهٔ آثار مهمّ ترجمه‌ای یا تألیفی نفیاً یا اثباتاً ابراز کنند؛ نه به نحو اجمالی و کلّی‌گویی، بلکه به تفصیل و مستدل. این کار، گذشته از آنکه فی‌نفسه کاری علمی و پژوهشی است، جنبهٔ هدایت‌گری و آموزشی هم دارد. تقویب و تعمیق بررسی و نقد آثار، ضرورتی است که تحقق آن نتایج بسیار مثبتی خواهد داشت. حال نمی‌دانم چه عوامل روانی و اجتماعی‌ای در کار است که افراد صاحب‌نظر و با صلاحیت ما کمتر به نقد و بررسی جدّی آثار رغبت نشان می‌دهند. شاید به فرمایش جنابعالی به علّت تصوّر سوئی است که ممکن است ایجاد شود و یا شاید برخی گمان می‌کنند که این کار در شأن آنها نیست. به هر حال به این مسئله آن‌طور که باید توجّه

نشده است.

◙ سخنتان را قبول دارم، امّا نمی‌دانم اگر ما چه کنیم، آهسته آهسته این روند اصلاح می‌شود. به عبارت دیگر، اگر به لحاظ اجتماعی چه کنیم، این روند اصلاح می‌شود. وگرنه اینکه آدمی در باب خود، تأملات اخلاقی ـ روان‌شناختی کند، بی‌ثمر نیست. در باب اینکه اگر به صورت اجتماعی چه کار کنیم این روند رو به بهبود می‌رود، چیزی به عقلم نمی‌رسد.

□ من کاملاً در ارتباط با مسئلهٔ ترجمه ـکه اشاره کردیدـ موافقم. مثلاً در نهضت اوّل ترجمه، وقتی ارسطو را ترجمه می‌کردند، ارسطو را هم به طور فعال می‌اندیشیدند. در صورتی که در دوران جدید (از اواخر قرن نوزدهم به بعد و در طی قرن بیستم)، به آن ترتیب نبوده است. این نقیصه هم تنها محدود به ایرانی‌ها نیست، بلکه در عثمانی و سپس در ترکیه و همچنین در میان اعراب تا میزان زیادی همین داستان را می‌بینیم. به این معنا که مثلاً ترجمه‌های متونی از اگزیستانسیالیزم یا مارکسیزم و غیره، بیشتر حالت زیورآلات روشنفکرانه را پیدا کرده بود تا به عنوان جریانات فکری ریشه‌داری مطرح باشد. تا جایی که در این جوامع، واقعاً نمی‌توان بررسی تاریخ فلسفه یا تاریخ فکری دوران جدید را از بحث کلّی دربارهٔ طیف ایدئولوژیک این جوامع جدا کرد. امّا در مورد تألیف و اینکه فرمودید اکنون زمانش نرسیده است، شاید درست متوجّه مقصود شما نشدم. روشن است که فرضاً تفکّر نمی‌تواند معطل بماند تا نخست ترجمه انجام شود و سپس شروع کنیم به اندیشیدن و فعالیت فکری و تألیفی. در اروپا یا امریکا هم که نگاه کنیم، می‌بینیم بسیاری از پژوهندگان و متخصصان فلسفه‌های آلمانی، فرانسوی، یا انگلیسی ممکن است خود از زمینه‌های زبانی دیگری آمده باشند و در ابتدا نیز متون اصلی را به صورت ترجمه خوانده باشند. جالب اینکه در آنجا نام مترجم، نام نویسنده را تحت‌الشعاع قرار نمی‌دهد و شاید یک خوانندهٔ آثار ویتگنشتاین به زبان انگلیسی، فوراً به صرافت اینکه مترجم این اثر کیست نیفتد. در واقع شارحان و مدرسان

فلسفه هستند که بحث را از مرحلهٔ ترجمه می‌گیرند و به جلو می‌برند و مسائل بیشتری را بیان می‌کنند.

امّا آگاهی ارجاع به متون اصلی، موقوف به امر ترجمه نیست. بنابراین در مورد مشکلات معرّفی آرای فلسفی، مسئلهٔ زبان خیلی مهمّ است. متأسّفانه دانشجویان ما هنوز به درستی و به قدر کفایت زبان فلسفه را نمی‌دانند. اگر ما به جای اینکه این‌قدر سبک ترجمه را عمده کنیم و افراط و تفریطهایی را که مثلاً گاه به شکل عربی‌زدایی و گاه به شکل عربی‌گرایی جلوه می‌کند، جانشین تأمّل و فعالیت دقیق فلسفی سازیم، روی فراگیری خود زبان فلسفه کار کنیم، ممکن است نتایج بهتری عایدمان شود. اگر دانشجوی ما متون فلسفه را ترجیحاً به زبان اصلی و یا به صورت ترجمه به زبانهای دیگر فرا گیرد، با قدری ممارست می‌تواند با زبان فارسی هم دست به تألیفات جدید بزنند. در آن صورت دیگر فارسی فلسفی، معطل پیدایش ترجمه‌های جدید از مطالب و مکاتب فلسفی نخواهد بود تا به آنها بپردازد.

همچنین در خصوص تألیف باید افزود که بخصوص در طی سی سال گذشته شاهد تألیفات قابل توجّهی دربارهٔ ایران بوده‌ایم. مثلاً در حوزه تاریخ، مطالعاتی توسط پژوهندگان ایرانی و غیرایرانی به زبانهای دیگر صورت گرفته است که بعضاً نیز به مباحث و مسائل تاریخ فکری در ایران اشراف موضوعی دارند. متأسّفانه در خود ایران یک مقدار نسبت به تحقیقاتی که دربارهٔ ایران در خارج چاپ می‌شود، غفلت شده است. شمار قابل توجّهی از این تحقیقات، هم از نظر روش‌شناسی تحلیلی و هم از لحاظ ضوابط پژوهشی و نحوهٔ نگارش، از سطح بالایی برخوردارند و اگر هم کار جدیدی بخواهد عرضه شود، ناچار است تا آن ضوابط را لحاظ کند. مسلماً آشنایی با این آثار می‌تواند بر ارتقای سطح تألیفات در ایران نیز تأثیر بخشد.

◘ با نکاتی که فرمودید موافقم. فقط دو مطلب را می‌خواهم عرض کنم.

مطلب اوّل اینکه درست است که شاید شما بتوانید مقاله‌ای یا رساله‌ای و یا کتابی در باب موضوعی بنویسید و اتفاقاً خیلی هم موفق از آب در آید. من این را به صورت موردی کاملاً قبول می‌کنم، امّا آیا این را قبول دارید که یک انسان محقق و متفکّر همیشه دغدغهٔ این را دارد که نکند من در حال بازگویی آرا و نظراتی باشم که قبلاً گفته شده، شرح شده و چه بسا رد شده‌است؛ نکند من تازه سخن دویست سال پیش کسی را تکرار می‌کنم. چه ضرورتی دارد که آدم کاری را که دیگران کرده‌اند، از نو انجام دهد؟ نمی‌خواهم بگویم که ما باید منفعل باشیم، به هیچ‌وجه. امّا می‌گویم که فعالیت هر کسی بعد از وقوف بر فعالیتهایی که دیگران قبل از او انجام داده‌اند، مثمرثمر است. قبول دارم که ما نمی‌توانیم به کسی بگوییم تألیف نکند تا همهٔ ترجمه‌ها صورت بگیرد، امّا می‌گویم اگر ترجمه را تقویت کنیم، بسیار بهتر از این است که ارزش کاذبی برای تألیف قایل شویم و آن وقت حفظ یا کسب حیثیت اجتماعی افراد اقتضا کند که به طرف تألیف بروند و از ترجمه دور شوند و یکباره به خود بیاییم و ببینیم که کتابهای تألیفی تراز ده یا بیست تولید می‌کنیم، درحالی‌که کتابهای تراز یک غربیان هنوز ترجمه نشده‌است.

□ نه، من هم صددرصد موافقم. اصلاً نظر من این نبود که یک شبه ره صد ساله بپیماییم و تنها جواز تألیف صادر شود و مقبول هم بیفتد. نخیر، نظر من این بود که اگر کسی بخواهد واقعاً در این راه کوشش کند، یعنی اگر دانشجوی این کار زبان متنی را که می‌خواهد بخواند، خوب بداند، چه بهتر است که برود و به منابع زبان اصلی رجوع کند.

▣ بله، قبول دارم. مطلب دیگر اینکه یک وقت بحث ما در باب مکتوبات است و یک وقت در باب تحقیقات. سخن من این بود که در فرآیندی که به نام فرآیند کتابت و طبع و نشر وجود دارد، تقدم را به ترجمه بدهیم، یا تألیف؟ امّا غیر از مسئلهٔ کتابت و طبع و نشر، مسئلهٔ دیگری هم داریم به نام

مسئلهٔ مطالعه و تحقیق. این دو مسئله را نباید با هم خلط کرد. مراد هرگز این نیست که دانشگاهها یا پژوهشگاهها تعطیل شوند.

امّا مطلب سوّم اینکه همان‌طور که خودتان بهتر توجّه دارید، تا شخص متنی را که در کار ترجمهٔ آن است، به خوبی فهم نکرده باشد، ترجمه‌اش موفق از کار در نخواهد آمد. وقتی می‌بینید یک ترجمهٔ موفق صورت گرفته است، این را هم می‌فهمید که مترجم قبل از ترجمه و در فرآیند ترجمه، چقدر رشد علمی پیدا کرده‌است. ترجمه، خود کارگاه تعلم و آموزش است. اگر بر ترجمه‌ها نقد عنیف، جدّی، سخت‌گیرانه، و البته منصفانه‌ای صورت بگیرد، مترجمانی در این وادی می‌مانند که حاضرند در حین ترجمه دایماً چیز یاد بگیرند و به این لحاظ می‌توان گفت یکی از روشهای بسیار مؤثر، آموزش ترجمه است، منتها به شرط اینکه فرآوردهٔ ترجمه مورد نقد و مداقه قرار بگیرد. در این صورت، فقط کسانی ترجمه می‌کنند که حاضرند تمام آن تعب ملازم با ترجمه را بر خود هموار کنند و در نتیجه از آن، چیز هم یاد می‌گیرند.

□ با فرض اینکه یکی از محورهای گفت‌وگو بحث نقد فلسفی است، می‌خواستم دربارهٔ جایگاه نقد فلسفی در فلسفهٔ اسلامی سؤالی مطرح کنم. اگر بپذیریم که فلسفه به یک معنا با نقد آغاز شد، یعنی اگر اجمالاً بپذیریم که فلسفه از جایی آغاز شد که عده‌ای شروع کردند به نقادی از اساطیر یونانی، در این صورت مفهوم نقد با مفهوم فلسفه پیوند می‌خورد. سؤال من از جنابعالی این است که جایگاه مفهوم نقد را در فلسفهٔ اسلامی با توجّه به وظیفه‌ای که این فلسفه بر عهده دارد، چگونه می‌بینید؟

▣ در ابتدا دربارهٔ اصطلاح «فلسفه اسلامی» جمله‌ای معترضه و اعتراض‌آمیز بگویم و بعد در طی گفت‌وگو، مماشاتاً همین اصطلاح «فلسفه اسلامی» را به کار ببرم. بنده برخلاف کسانی مثل ژیلسون که معتقدند فلسفهٔ

دینی و از جمله فلسفهٔ مسیحی وجود دارد، واقعاً نمی‌توانم بفهمم که چگونه می‌شود «فلسفه» را با مضاف‌الیه «مسیحیت» یا «اسلام» و یا با صفت «مسیحی» یا «اسلامی» ترکیب کرد. به دلیل اینکه در فلسفه هیچ نفی و اثبات، رد و قبول، و نقض و ابرامی صورت نمی‌گیرد، الا به مقتضای برهان و دلیل عقلی. در فلسفه هرگونه ارزش‌گذاری معرفتی باید براساس دلیل و برهان عقلی باشد. اگر فلسفه این است ـ که ظاهراً مدعای فیلسوفان مسلمان هم همین است ـ فلسفه دیگر فرقی با ریاضیات و منطق نمی‌کند. همان‌طور که نمی‌توان گفت ریاضیات اسلامی و ریاضیات غیراسلامی، نمی‌توان گفت منطق اسلامی و منطق غیراسلامی و نمی‌توان گفت فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ غیراسلامی. زیرا اگر وقتی هر کس هر سخنی می‌گوید به او بگویند باید دلیل عقلی داشته باشی و براساس دلیل عقلی رد یا قبولت می‌کنیم، وضعمان در فلسفه، ریاضیات، و منطق متفاوت نخواهد بود. بنابراین، همان‌طور که ریاضیات اسلامی و بودایی و یهودی نداریم، فلسفهٔ اسلامی و بودایی و یهودی هم نمی‌توانیم داشته باشیم.

ممکن است بگویید بلی، سیر فلسفه، سیر عقلانی است و نفی و اثباتها در فلسفه براساس دلیل و برهان عقلی صورت می‌گیرد. با این همه اگر مثلاً گفته می‌شود فلسفهٔ اسلامی، منظور فلسفه‌ای است که موضوعات و مسائل مورد بحث خود را از اسلام گرفته است. به عبارت دیگر اسلامی بودن این فلسفه، به این است که موضوع و مسئله را از اسلام گرفته است. اگر این را بگویید، باید به چند نکته توجّه کنید.

نکته اوّل: اگر این‌طور باشد، دیگر فلسفهٔ اسلامی هیچ‌گونه قداستی ندارد، زیرا امکان این وجود دارد که موضوع و مسئله را از اسلام بگیرید، امّا سخن در باب آن موضوع و مسئله سخن حق نباشد، بلکه سخن باطلی باشد. در واقع منبع مسائل و موضوعاتتان اسلام است، امّا ممکن است رأی عقلی‌ای که در باب آن مسائل یا موضوعات اتّخاذ می‌کنید، نادرست باشد.

متون مقدّس دینی و مذهبی برای شما مثل یک انبار و انبان سؤال بوده‌است، امّا اینکه به این سؤالات چه جوابی بدهید و از آن جوابها چگونه دفاع عقلانی کنید، دیگر در خود آن متون مقدّس نبوده‌است.

نکته دوّم: اگر این‌طور باشد که می‌گویید، می‌توان گفت که همهٔ علوم، روایتهای اسلامی و غیراسلامی دارند، زیرا متون مقدّس می‌توانند منبع سؤالات زیست‌شناسی و فیزیک هم بشوند. بنابراین، به این معنا باید زیست‌شناسی و فیزیک اسلامی هم داشته باشیم.

نکته سوّم: اتفاقاً میزان اهمیّت موضوعات و مسائل فلسفه به اصطلاح اسلامی چندان تابع میزان تأکید و اهمیّتی که متون مقدّس دینی برای موضوعات و مسائل قایلند، نیست. مثلاً در اسلام با الفاظ و تعابیر مختلف و با تأکید هرچه تمامتر گفته شده‌است که «انفع‌المعارف، معرفةالنفس» (نافع‌ترین معرفت، معرفت نفس است). حال شما ببینید در کل فلسفهٔ اسلامی چقدر به معرفت نفس پرداخته شده‌است. آیا میزانی که در فلسفه به اصطلاح اسلامی به معرفت نفس پرداخته شده‌است، تناسبی با میزان تأکید اسلام بر معرفت نفس دارد؟ به نظر شما در متون مقدّس دین اسلام بر خدا، صفات و افعال الهی، انسان، خودشناسی، مرگ، مرگ‌اندیشی، زندگی پس از مرگ، دنیا، آخرت، غیب، شهود، ایمان، عمل، آرامش، امید، شادی، خوف، حُب، خیر و شر بیشتر تأکید رفته است، یا بر وجود، ماهیت، وجود ذهنی، وجود خارجی، وجوب، امکان، امتناع، کلّی، جزئی، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، نوع، جوهر، عرض، کم، کیف، وحدت، کثرت، تقابل، علیت، قوه، فعل، حرکت، سکون، تغیر، ثبات، سبق، لُحُوق، قدم، حدوث، و عقل و عاقل و معقول؟ به نظر بنده اگر فلسفه اسلامی موضوعات و مسائلی را مهمّتر تلقّی می‌کرد که متون مقدّس دینی و مذهبی مسلمانان مهمّتر دانسته‌اند و بیشتر به این موضوعات و مسائل می‌پرداخت، بیشتر شبیه می‌شد به فلسفه فیلسوفان اگزیستانسیالیستی‌ای مانند کرکگور، مارسل، یاسپرس، شستوف، و اونامونو،

نه به فلسفهٔ کندی، فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، و صدرای شیرازی. تمهای اصلی و مهمّ فلسفه‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیست در قیاس با تمهای اصلی و مهمّ فیلسوفان مسلمان، بسیار به تمهای متون مقدّس دینی و مذهبی نزدیکتر است.

بنابراین فیلسوفان ما به لحاظ موضوعات و مسائل هم چندان دغدغهٔ پرداختن به موضوعات و مسائل قرآنی و روایی را نداشته‌اند. به این حیث هم نمی‌توان گفت فلسفهٔ ما، فلسفهٔ اسلامی است. ممکن است بگویید به یک حیث سوّمی، فلسفهٔ ما، فلسفه اسلامی است و آن اینکه این فلسفه، فلسفه‌ای است که مشتغلان و نویسندگانش مسلمان بوده‌اند. اگر این را بگویید، باید ملتزم شوید که شیمی اسلامی و ریاضیات اسلامی هم داریم، زیرا بعضی از نویسندگان کتابهای شیمی و ریاضیات هم مسلمان بوده‌اند. وانگهی، اینکه مشتغلان این فلسفه مسلمان بوده‌اند، چه ارج و ارزشی به این فلسفه می‌دهد؟ چرا باید آن را بر سایر فلسفه‌ها ترجیح دهیم؟ ممکن است بگویید این فلسفه به یک معنای چهارم، فلسفهٔ اسلامی است و آن اینکه فیلسوفان به اصطلاح اسلامی در اتّخاذ مواضع و آرای خود و در رد و قبول و نفی و اثبات آرا و نظرات دیگران، پاس قرآن و روایات را داشته‌اند و حرفی نزده‌اند که با قرآن و روایات ناسازگار باشد. اگر این است، باید بگوییم که ما تئولوژی و الهیّات اسلامی داریم، نه فلسفهٔ اسلامی.

نظر خود بنده هم همین است که ما در تاریخ فرهنگ اسلامی تئولوژی و الهیّات اسلامی داشته‌ایم. همهٔ کسانی که به فیلسوف اسلامی شهره‌اند، عالمان الهیّات اسلامی بوده‌اند، نه فیلسوف. آن هم الهیدانانی که ارزیابی‌شان از میزان اهمیّت مسائل و موضوعات دینی و مذهبی، با ارزیابی متون مقدّس بسیار متفاوت بوده‌است. فیلسوف به معنای حقیقی و دقیق کلمه کسی است که سیر فکری و عقلانی‌اش واقعاً سیری آزاد باشد. به این معنا که فقط پاسدار عقل باشد و پاس هیچ چیز دیگری را نداشته باشد و به هر نتیجه‌ای

که سیر آزاد عقلانی‌اش رسید، واقعاً به همان نتیجه ملتزم باشد. صادقانه بگوید «نحن ابناءُ الدلیل» (من فرزند و پیرو دلیل هستم)؛ هر جا برهان برود، من در معیت او هستم. «انّما المُتَبعُ هوالبرهان» (فقط تابع برهانم)، همین و بس.

به نظر من محمدبن زکریای رازی، به این معنا یگانه فیلسوف بزرگ جهان اسلام است، زیرا تلاش فکری صادقانه و مجدانه او به هر نتیجه‌ای انجامید، به آن نتیجه ملتزم شد. به گمان او استدلال عقلی‌اش به انکار نبوت انجامید، منکر نبوت شد. وقتی استدلال او به وجود قدمای خمس انجامید، قایل به قدمای خمس شد. نمی‌گویم چون فیلسوف است، رأی‌اش درست است، حاشا و کلا. فیلسوفان، هم آرای درست دارند و هم آرای نادرست. ممکن است عمدهٔ آرای فیلسوفی نادرست باشد، امّا به هر حال به این جهت که پاس هیچ چیز را جز دلیل عقلی ندارد، فیلسوف است، اعم از اینکه آرای او صائب باشند، یا خطا.

اصلاً بحث بر سر صحت و سقم رأی نیست؛ بحث بر سر این است که یا در حوزهٔ معرفتی‌ای به نام فلسفه گام می‌زنیم، یا در حوزهٔ معرفتی‌ای به نام تئولوژی و الهیّات هستیم. اگر سیر فکری و عقلی ما مقیّد به متون مقدّس دینی و مذهبی است و همواره دغدغهٔ این را داریم که مبادا آرا و نظراتمان مخالف دین و مذهب از کار درآیند، اهل تئولوژی و الهیّات و کلام هستیم، خواه آرا و نظراتمان درست باشند و خواه نادرست. اگر سیر فکری و عقلی ما واقعاً آزادانه است و حتی قید و بند متون مقدّس دینی و مذهبی را هم برنمی‌تابد، اهل فلسفه هستیم، خواه آرا و نظراتمان سرانجام موافق دین و مذهب از آب درآیند، خواه مخالف دین و مذهب؛ خواه درست باشند و خواه نادرست. به هر حال آنچه در اینجا مهمّ است، مرزشناسی این دو حوزهٔ معرفتی است. این مرزناشناسی در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، سبب شده‌است که فلسفهٔ ما، فلسفهٔ الهیّاتی و کلامی شده باشد. الاهیت و کلام ما نیز، الهیّات و کلام فلسفی شده‌اند. این بدان معناست که ـ صریحاً بگویم ـ نه

فلسفه ما، فلسفه است و نه کلام ما، کلام. نه فلسفه ما اهل تفکّر و تعقّل را اقناع می‌کند و نه کلام ما اهل تدین و تعبّد را راضی می‌دارد.

□ اگر کسی با همان تبعیت دلیل به آن نتایج رسید، آیا می‌توانیم فیلسوفش بدانیم؟

▣ می‌خواهید بگویید شاید واقعاً همهٔ کسانی که به فیلسوفان اسلامی مشهورند، تبعیت صادقانه و بجد از دلیل کرده‌اند و رسیده‌اند به اینکه هرچه در قرآن و روایات وجود دارد، صحیح است. در جوابتان عرض می‌کنم که امکان این امر منتفی نیست، امّا امکان یک امر، چیزی است و تحقق آن، چیز دیگر. امکان، شرط لازم تحقق است، امّا شرط کافی آن نیست. علاوه بر آن، کسی که می‌خواهد روش پیشنهادی شما را در پیش بگیرد، نباید بگوید «تبت لفلسفة لا تکون اصولها موافقة للشرائع الحقة الحقیقة» (وای بر فلسفه‌ای که اصول و مبانی‌اش موافق ادیان حقیق بر حق نباشد)، بلکه باید بگوید فلسفه کار خود را بکند، امّا من مطمئنم که نتایج برهانی آن، بالاخره موافق قرآن و روایات از کار درمی‌آید. چنین کسی نباید بگوید، «مَن لم یَکُنْ دینَ الانبیاء علیهم السلامُ فلیس من‌الحکمة فی شیء» (کسی که بر دین پیامبران (علیهم السلام) نباشد، در فلسفه حتی گامی برنداشته است). چنین کسی اگر واقعاً فیلسوف است، باید بگوید «تبت لفلسفة لا تکون تعالیمها ناتجة عن‌البراهین العقلیة الصحیحة». من نمی‌گویم لزوماً باید با دین مخالفت کرد، به هیچ‌وجه، بلکه می‌گویم، اتفاقاً یکی از حوزه‌های معرفتی بسیار شریف، تئولوژی و الهیّات و کلام است، امّا بالاخره من باید بفهمم که در تئولوژی کار می‌کنم، یا در فلسفه. وگرنه هم عالمان الهیّات سخنان درست زیاد گفته‌اند، و هم فیلسوفان سخنان نادرست زیاد گفته‌اند. حوزه‌ها باید از هم جدا شوند ـ که در فرهنگ اسلامی نشده‌اند ـ و هر حوزه با روش‌شناسی خاصّ خود پیش رود و رشد کند.

دوّم اینکه اگر کسی می‌گوید من فقط تابع برهانم، باید یک بام و دو هوا نباشد. اگر یک بام و دو هوا باشد، معلوم می‌شود تابع برهان نیست. به این معنا که باید میزان سخت‌گیری او در قبول و رد آرا و نظرات مختلف، یکسان باشد. علامت اوّل اینکه کسی تابع برهان است، این است که وقتی می‌خواهد آرا و نظرات مختلف را تحلیل یا نقد، و رد یا قبول کند، مقدار سخت‌گیری واحد و یکسانی نشان می‌دهد.

نمونه‌ای برایتان بگویم. بارتلی[1] که از شاگردان پوپر هم بوده‌است، کتاب کوچکی به نام *Morality & Religion* (دین و اخلاق) دارد. در آنجا سخن خیلی جالبی می‌گوید. سخن او قریب به این مضمون است که حقیقت اسف‌انگیز این است که وقتی بعضی از فلاسفه که معیارهای تحلیلی و نقدی بسیار دقیق را در منطق یا علوم به کار می‌گیرند، سروکارشان با دین و مذهب می‌افتد، آن معیارها را فراموش می‌کنند. متفکّرانی که در عالم فلسفه مته به خشخاش می‌گذارند و مو را از ماست بیرون می‌کشند، در الهیّات با سخیف‌ترین ادلّه قانع می‌شوند، یا وانمود می‌کنند که قانع شده‌اند. اگر ذهن آنها این‌قدر قوت تحلیل و نقادی دارد که می‌توانند در یک برهان فلسفی مو را از ماست بیرون بکشند، چطور در مسائل دینی و مذهبی این حرفهای صد من یک غاز را می‌زنند و آنها را دلیل و برهان تلقّی می‌کنند؟ معلوم است که تابع برهان نیستند. فیلسوفان ما در بحث وجود، ماهیت، ثبات، تغیر، حرکت، سکون، قوه، فعل، عرض، جوهر و ... چقدر موشکافی و مداقه می‌کنند. امّا وقتی نوبت به موضوعات و مسائلی می‌رسد که دین و مذهب دربارهٔ آنها نفیاً یا اثباتاً اظهارنظری کرده‌است، دلیلی را که نتیجه‌اش موافق نظر دین و مذهب است، اگرچه بسیار ضعیف هم باشد، به سرعت و سهولت می‌پذیرند. مثلاً وقتی بحث خلود نفس پیش می‌آید، می‌گویند یکی از ادلّه خلود نفس این است که ما بعد از مرگ خیلی از مردگان، آنها را در خواب می‌بینیم. نه

1. W.W.Bartley

فقط آنها را در خواب می‌بینیم، بلکه چه بسا مثلاً مرده‌ای در خواب بگوید که آن وصیت‌نامهٔ من که پیدا نکرده بودید، لای صفحات فلان کتاب در ردیف چندم فلان قفسه است و بعد می‌رویم و آن را همانجا پیدا می‌کنیم. چنین استدلال شده‌است که چون بی‌شک بدن شخص مرده در خاک پوسیده و از میان رفته است، پس نفس یا روح او بوده‌است که به خواب ما آمده و حتی به ما اطلاعاتی داده که هیچ کس آن اطلاعات را نداشته است. بنابراین انسان پس از مرگ تن، همچنان به زندگی خود ادامه می‌دهد. حال آیا واقعاً این دلیل، اثبات مدعا می‌کند؟

می‌دانید معنای این سخن چیست؟ اگر بخواهم این سخن را به صورت معادله‌ای ریاضی بیان کنم، این‌طور می‌شود گفت که تصویری که در خواب به نظر X می‌آید و به عقیدهٔ X شبیه‌ترین تصویر به تصویر Y است، مساوی است با خود Y. این معادله را چه عاقلی می‌تواند بپذیرد؟ من نمی‌توانم قبول کنم فیلسوفی که در بخش امور عامه و متافیزیک فلسفه آن تیزبینی و ژرف‌نگری را دارد، چنین دلیلی را برای خلود نفس بپذیرد. این یک بام و دو هوایی بودن است و نشاندهندهٔ این است که شخص، سیر آزادانهٔ فکری و عقلی را صادقانه و بجد دنبال نمی‌کند، بلکه الهیدانی است که به هر قیمت دغدغهٔ دفاع از دین و مذهب دارد.

بر این اساس به نظر من اوّلین علّت اینکه نقد در فلسفه اسلامی چندان به جد گرفته نشده‌است، این است که اگر نقد بخواهد به جد گرفته شود، تیغ دودم است. نقد آیینه است. آیینه تو را نشان می‌دهد، اگر زشتی، تو را زشت نشان می‌دهد و اگر زیبایی، تو را زیبا نشان می‌دهد. وقتی تیغ دودم شد، ممکن است یکی از ادلّه ملحدین را نفی کند و از آن طرف یکی از ادلّه مؤمنین را هم رد کند. یعنی ممکن است پنج ضربه به الحاد و کفر بزند، امّا دو ضربه هم به دین و مذهب بزند. اینجاست که کسی که در واقع فیلسوف نیست و عالم الهیّات دینی است، نمی‌تواند به نقد روی خوش نشان دهد.

□ البته روشن است که اگر می‌خواهد پیش از اینکه تفکّر فلسفی بکند، موضع خود را مشخّص کرده باشد، قطعاً نادرست است. امّا باید تا حدودی هم که مقیّد به حدود عقل می‌ماند، پذیرفته شود. ممکن است ادلّه سخیف، به نظر خود استدلال‌کننده یا جماعتی که به هر حال تفکّر فلسفی می‌کنند، سخیف به نظر نیاید.

▣ در باب قسمت اوّل سخنتان که می‌گویید ما غث و سمین را براساس برهان از هم تفکیک می‌کنیم و اگر چیزی ضعیف بود، کنارش می‌گذاریم، عرض می‌کنم که اشکال ندارد و روش درست هم همین است. امّا وقتی دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی از من می‌پرسید، دربارهٔ آنچه که وجود دارد از من می‌پرسید، نه در باب آن چیزی که باید وجود داشته باشد. چیزی که وجود دارد، همین وضعی را دارد که گفتم. امّا اگر شما این کاری را که گفتید، انجام دادید، می‌توان گفت فیلسوف هستید و اگر دربارهٔ مطالب مربوط به دین هم به معنای دقیق کلمه فیلسوفی کردید، فیلسوف دین می‌شوید، نه عالم الهیّات.

امّا در مورد قسمت دوّم سخنتان که گفتید این‌گونه ادلّه به نظر فیلسوفان مسلمان سخیف نمی‌آمده، بلکه بسیار قوی می‌آمده‌است و به نظر تو سخیف می‌آید، عرض می‌کنم که این هم علامت دارد. اگر به نظر من سخیف می‌آید، امّا به نظر او سخیف نمی‌آید، وقتی من در دلیل او مناقشه می‌کنم، باید حاضر باشد که به مناقشهٔ من جواب دهد و با من وارد گفت‌وگوی فلسفی شود، نه اینکه یا نگاه عاقل اندر سفیهی به من بیندازد و یا بگوید، «ثَبَتَ فی محله» (در جای خود اثبات شده‌است)، یا بگوید، «فَلْيُراجِعْ الی محله» (به جایش رجوع شود) و یا بگوید، عالم را با جاهل بحثی نیست و از این قبیل حرفها که فقط خنده بر لب شنونده می‌آورد.

□ استنباط من از فرمایشهای شما این است که ما در عالم اسلام، فلسفه نداشته‌ایم. آیا همین‌طور است؟

▣ بله، مگر اینکه از فلسفه چیز دیگری را مراد کنید. اگر فلسفه، علم یا فعالیت فکری‌ای است که پاس هیچ چیز غیر از عقل را ندارد و می‌گوید من هستم و عقل؛ هر جا عقل جلو رفت با او می‌روم و هر جا ایستاد، توقف می‌کنم، باید بگویم که من در میان اینهایی که به فیلسوفان اسلامی مشهورند، هیچ‌کدام را این‌گونه ندیده‌ام. ابن‌سینا می‌گفت، من معاد جسمانی را علی‌رغم اینکه عقلم در مقام اثباتش چیزی برای گفتن ندارد، قبول دارم، زیرا صادق مصدق گفته است که معاد جسمانی وجود دارد. به نظر بنده اشکال ندارد که قبول کند. من نمی‌گویم که نباید قبول کند، اتفاقاً می‌گویم چون مسلمان است، اقتضای مسلمانی‌اش هم همین است. حتی می‌گویم چون عالم الهیّات است، اقتضای عالم الهیّات بودنش هم همین است. امّا می‌گویم همهٔ اینها سر جای خود درست است، ولی فیلسوف بودن چیز دیگری است. تئولوژی و الهیّات و کلام را با فلسفه نباید خلط کرد.

□ سؤال من این بود که معرفتی که در یونان قدیم تأسیس شد و بعدها وارد عالم اسلام شد، چه سرنوشتی پیدا کرد؟ سؤال من از نسبت معرفتی که در جایی با علم کلام و بعدها با عرفان آمیخته شد و سپس همه با هم در حکمت متعالیه یکی شدند و رویکرد وحدت‌جویانه‌ای حاکم شد، با نقد است. می‌توان فلسفهٔ اسلامی را داخل گیومه گذاشت، یعنی آنچه موسوم به فلسفه اسلامی است. حتی در خلال فرمایشهای شما فکر می‌کردم فیلسوفان، هرگز از تعبیر «فلسفهٔ اسلامی» استفاده نکرده‌اند، بلکه اصطلاح مطلق فلسفه یا حکمت را به کار برده‌اند. گویا «فلسفهٔ اسلامی» نیز تعبیر متأخری است که ساختهٔ مستشرقان است. به هر حال سؤال من این بود که معرفتی که در تاریخ ما تحت سه شاخهٔ مشاء، اشراق، و حکمت متعالیه محقق شده است، چه نسبتی با نقد داشته است، و هم اکنون چه نسبتی دارد؟ بخصوص از جهت آن پروژه وحدت‌جویانه‌ای که بیشتر به دنبال وصل کردن

بوده است تا فصل کردن؟

◙ یک لحظه برگردم به قسمت قبلی سخن. ماحصل حرفم در قسمت قبل این بود که یکی از علل اینکه بازار نقد در فلسفهٔ اسلامی گرم نشد، این بود که فلسفه، الهیّات شد و الهیّات منطقهٔ ممنوعه و خط قرمز دارد. اگر بخواهید نقد را ترغیب و تشویق کنید، ممکن است همان‌طور که بی‌دینان و مخالفان را می‌کوبد، لطمه‌ای هم به آموزه‌های دینی و مذهبی بزند.

علّت دوّم هم برای اینکه نقد در فلسفهٔ اسلامی قوت نگرفت، به سؤال شما ربط پیدا می‌کند و آن این بود که همه فیلسوفان اسلامی به پرنیالیزم[1] قایل بودند. یعنی به این قایل بودند که حکمت خالده و فلسفهٔ جاودانه‌ای وجود دارد که اصلاً مرز نمی‌شناسد (نه مرز جغرافیایی می‌شناسد، نه مرز تاریخی می‌شناسد و نه حتی مرز دینی و مذهبی). علّت اینکه تعابیری مثل الحکمة الاسلامیة و الفلسفة الاسلامیة به کار نمی‌برند و اگر صفتی هم می‌خواستند به حکمت و فلسفهٔ خود بدهند، صفت الهیه بود، این بود که قایل به "perennial philosophy" یعنی حکمت خالده بودند. به این معنا که معتقد بودند فلسفه‌ای وجود دارد که اصول و ارکانش در طول تاریخ کم و بیش شدنی نیست و قابل تخطئه و رد و تکذیب نیست. هرچه در عقل جزئی یا همان نیروی استدلال‌گر[2] فراز و نشیب صورت بگیرد، دست به ترکیب آن اصول و ارکان نمی‌خورد. چون اینها ناشی از "reason" نیست، بلکه ناشی از عقل شهودی[3] است. "reason" است که ممکن است مثل حس، خطا کند و این همان چیزی است که در عقل‌گرایی[4] غرب از دکارت به این سو داریم.

امّا "intellect" در واقع حاصل اتصال انسان به عقل فعال است. وقتی اتصال انسان با عقل فعال صورت بگیرد، عقل فعال چیز خلاف واقعی القا

1. perennialism
2. reason
3. intellect
4. rationalism

نمی‌کند. در واقع هرچه در عقل فعال نقش بسته است، عین واقع است. این عقیده چه ربطی به مسئلهٔ نقد دارد؟ ربطش این است که نتیجهٔ عقیده به وجود حکمت خالده این می‌شد که ملتزم شوند که بزرگان حکمت و فلسفه، همه مثل هم می‌اندیشند. تالس، اناکسیمنس، اناکساگوراس، امپدوکلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون، ارسطو، زنون، دموکریتوس، اپیکور، اسکندر افرودسی، فلوطین، و فرفوریوس همه در نهایت آرا و افکار واحدی دارند. اینکه فارابی الجمع بین رأیی الحکیمین را می‌نویسد و درصدد برمی‌آید که هرگونه اختلاف‌نظر بین افلاطون و ارسطو را منتفی بداند، به جهت اعتقاد او به وجود حکمت خالده است. به نظراو نمی‌توان گفت که افلاطون و ارسطو با این همه عظمت و فخامت و هیبت با هم ناسازگارند. چنین طرز تلقّی و شیوهٔ رفتاری را در اسفار صدرای شیرازی هم می‌بینیم. او می‌گوید، فلان رأی نه فقط سخن افلاطون الهی، بلکه سخن ارسطو، فیثاغورث، فلوطین، فرفوریوس، فارابی، و ابن‌سینا هم است.

اعتقاد به حکمت خالده دو نتیجه عملی داشت که هر دو به زیان نقد بود. یکی اینکه شما باید مثل مارکسیست‌ها از خیلی از واقعیّتهایی که در عالم فلسفه رخ داده‌است، چشم‌پوشی می‌کردید. مارکسیست‌ها چون می‌خواستند تمام تاریخ بشر را بر آن پنج دورهٔ مورد اعتقاد خود تطبیق کنند، باید از خیلی از واقعیّتها و داده‌های[1] تاریخی چشم‌پوشی می‌کردند وگرنه اگر می‌خواستند آن واقعیّتها را هم قبول کنند و به حساب آورند، تاریخ بر آن پنج دوره تطبیق نمی‌کرد. فیلسوفان اسلامی هم چشمشان را بر بسیاری از واقعیّتهای عالم فلسفه می‌بستند. مثلاً افلاطون الهی نمی‌توانست به کمون ـ آن هم نه فقط کمون مالی و اقتصادی، بلکه کمون جنسی هم ـ قایل باشد. یا مراد تالس ملطی از اینکه «اصل همهٔ موجودات آب است»، این می‌شد که اصل همهٔ موجودات وجود انبساطی است که صوفیه از آن به نفس رحمانی

1. facts

تعبیر می‌کنند و مراد خدا در قرآن از «وکان عَرْشه علی‌الماء» هم همین می‌شد.
امپدوکلس یونانی در زمان حضرت داوود زندگی می‌کرد و نزد آن حضرت و نیز لقمان شاگردی کرده و سپس به یونان بازگشته است. فیثاغورث نیز در زمان حضرت سلیمان می‌زیسته و شاگردی او را می‌کرده‌است. سقراط هم چون بزرگان شهر و کشور خود را از شرک و بت‌پرستی نهی می‌کرد، محکوم به نوشیدن جام شوکران شده‌است. امّا مهمّترین واقعیّتهایی که از آنها چشم می‌پوشیدند و به بحث ما مربوط می‌شود، این بود که از تفاوتهایی که بین فیلسوفان وجود داشته است، صرف‌نظر می‌کردند. حال آنکه نقد همیشه در زمینهٔ تفاوتها و اختلاف‌نظرها زنده و بانشاط می‌شود. مشترکات فیلسوفان که نمی‌تواند بازار نقد را گرم کند. امّا از سوی دیگر، تغافل نورزیدن از اختلاف‌نظرهای فیلسوفان که گاهی بسیار عمیق و بنیادین هم است، وجود حکمت خالده را در معرض شک و شبهه می‌آورد.

نتیجهٔ دوّم اعتقاد به حکمت خالده هم این بود که این حکمت خالده نه تنها حکمت خالده بود، دین خالد[1] هم بود. یعنی دین جاودانه‌ای هم وجود داشت که بر این حکمت خالده کاملاً تطبیق می‌کرد و این دین در نزد هر کدام از قایلان به حکمت خالده، دین خود او بود. مثلاً در نزد ملاصدرا آن دین خالد که حکمت خالده بر آن منطبق می‌شد، همان دین اسلام بود و در نزد توماس آکوینی مسیحیت بود. این یکی شدن حکمت خالده با دین خالد، باعث می‌شد که نتوان نسبت به ارکان حکمت خالده انتقاد کرد، چرا که نقد و انتقاد از آن، به معنی نقد تعلیمات دین و مذهب است.

علّت سوّمی هم که سبب شد نقد تعطیل شود، این بود که فیلسوفان اسلامی نتوانستند نسبت به فهم عرفی[2] یک موضع مشترک و واحد اتّخاذ کنند. این هم داغِ بازار نقد را از بین برد. شک نیست که عرفان، فلسفه، و

---

1. perennial religion
2. common sense

حتی علوم تجربی در سیر تاریخی خود کمابیش از فهم عرفی فاصله گرفته‌اند. مثال بسیار ساده و چه بسا غیردقیق از این فاصله گرفتن این است که فهم عرفی می‌بیند خورشید به دور زمین می‌گردد. به وضوح می‌بینم که صبح، خورشید از مشرق سر برمی‌آورد و به وقت شب، در مغرب فرو می‌رود. امّا علم هیئت و نجوم از این فهم عرفی فاصله گرفت و از زمانی به بعد قایل به حرکت زمین به دور خورشید شد.

پارمنیدس و زنون که می‌گفتند به هیچ‌وجه من‌الوجوه حرکت وجود ندارد، از فهم عرفی فاصله می‌گرفتند. از آن طرف، هراکلیتوس هم که می‌گفت سکون وجود ندارد، از فهم عرفی فاصله می‌گرفت. بحثی که بخصوص از قرن هجدهم به بعد در فلسفهٔ غرب بازارش گرم شد، این بود که اگر فلسفه‌ای از "common sense" فاصله گرفت، آیا باید گفت وای بر این فلسفه که از "common sense" فاصله گرفته است، یا باید گفت وای بر "common sense" که از فلسفه دور افتاده‌است؟ چه کار باید کرد؟

تامس رید[1] در قرن هیجدهم می‌زیست و هم‌عصر و هم‌ولایتی هیوم بود. او طرفدار "common sense" شد و فلسفه‌اش به نام فلسفهٔ "common sensical" نامبردار شد. در قرن ما هم جورج ادوارد مور[2] طرفدار چنین فلسفه‌ای بود. در این نوع فلسفه‌ها می‌گویند هرگاه فلسفه از "common sense" فاصله گرفت، حتماً در جایی در درون آن فلسفه خطایی روی داده‌است. باید کاوید و خطای فلسفه را معلوم و مکشوف کرد.

امّا کسانی هم بودند که عکس این را می‌گفتند. آنها می‌گفتند ما امضا نداده‌ایم که به "common sense" متعهد باشیم. چه دلیلی بر صدق و صحت "common sense" وجود دارد؟ فلسفه باید راه خود را طی کند و هر جا که از "common sense" فاصله گرفت، می‌فهمیم که بشر قرنها در حال فریب‌خوردگی بوده‌است.

---

1. Thomas Reid
2. George Edward Moore

اتفاقاً تعارض بین فلسفه و فهم عرفی، موارد و مصادیق بسیار عدیده دارد. حال به نظر شما، فیلسوفان اسلامی کدام راه را انتخاب کرده بودند؟ طرفدار فهم عرفی بودند، یا اینکه از مخالفت با آن ابایی نداشتند؟ به نظر من مذبذب بودند و در این باب موضع واحدی نداشتند. وقتی ملاصدرا نظریهٔ حرکت جوهری را اظهار کرد، از فهم عرفی دور افتاد، چرا که فهم عرفی بر این است که هر گونه دگرگونی‌ای که مثلاً در آب موجود در یک لیوان رخ می‌دهد، دگرگونی‌ای در صفات آب است، امّا ذات آب ثابت است و معروض و مشمول هیچ دگرگونی‌ای نیست. به عبارت دیگر خود آب، همان آب سابق است. حال آنکه نظریهٔ حرکت جوهری بر این است که ذات آب هم ثابت نمی‌ماند و دم‌به‌دم و آناً و فآناً دگرگون می‌شود. اصلاً دگرگونی صفات آب، به نوعی معلول دگرگونی ذات آب است. این از فهم عرفی فاصله گرفتن است. یا مثلاً نظریهٔ وحدت وجود از فهم عرفی فاصله گرفتن است. اینکه بگوییم تمام کثرات جهان هستی موهوم است و ما خیال می‌کنیم که امور کثیره‌ای در جهان وجود دارند و تنها یک وجود در عالم وجود دارد و همهٔ کثرات، ناشی از وهم ماست، فاصله گرفتن از فهم عرفی است.

وقتی کثرات امور موهوم باشند، به تبع آن زمان هم امر موهوم می‌شود. زمان گذشته و حال و آینده وجود ندارد؛ ما خیال می‌کنیم که گذشته و حال و آینده وجود دارد. در واقع ما در یک حال سرمدی و بلازمان[1] به سر می‌بریم. اینها فاصله گرفتن از فهم عرفی است. ظاهراً آنها در اینجا قبول می‌کردند که فهم عرفی اشتباه می‌کند.

امّا از سوی دیگر، مثلاً وجود عالم واقعی مستقل از ذهن ما را در نظر بگیرید. در اینجا آنها به فهم عرفی نزدیک می‌شدند. فهم عرفی، به وجود عالم خارج مستقل از ذهن ما حکم می‌کند. در تاریخ فلسفه اسلامی یک فیلسوف دیده نشده‌است که در وجود مستقل از ذهن عالم خارج مناقشه کرده باشد.

---

1. eternal now

اوّل چیزی که در فلسفهٔ اسلامی به شاگردان و مبتدیان یاد می‌دهند، این است که واضح است که کودک اگر می‌گریزد، از سگ واقعی می‌گریزد، نه از چیزی که آن را سگ می‌انگارد و اگر رو می‌آورد، به مادر واقعی خود رو می‌آورد، نه به کسی که آن را مادر می‌انگارد.

این به معنای توسل جستن به فهم عرفی است برای اثبات اینکه عالم خارج، وجود واقعی مستقل از اذهان و باورهای ما دارد. بالاخره معلوم نمی‌شود که موضع فیلسوفان اسلامی در قبال فهم عرفی چیست. آیا فهم عرفی آن‌قدر معتبر است که می‌توان بسیاری از دعاوی فلسفی را به آن مؤید کرد و مثلاً نزاع بسیار مهمّ ایده‌آلیزم و رئالیزم وجودشناختی را به صرف رجوع به فهم عرفی فیصله داد، یا آن‌قدر بی‌اعتبار است که می‌توان با ارائهٔ نظریه‌ای فلسفی بدان بی‌اعتنایی تمام کرد.

وقتی که موضع مذبذب در مورد فهم عرفی اتّخاذ شود، کار نقادی ضعیف می‌شود. چه نقدی می‌توان انجام داد وقتی که شخص مورد نقد واقع‌شده بتواند خودسرانه و بلهوسانه و هرجا که بخواهد به فهم عرفی توسل جوید و هر جا بخواهد فهم عرفی را زیر پا بگذارد؟

□ یکی از موضوعهایی که دوستان از پیش برای گفت‌وگو با جناب استاد در نظر گرفته بودند، ویتگنشتاین بود، هم از حیث ارتباطش با ترجمهٔ آثار فلسفی به زبان فارسی، هم از حیث توجّه استاد ملکیان به این فیلسوف. چون وقت چندانی باقی نمانده، فقط برای آن که موضوع را طرح کرده باشیم و در این زمینه هم بهره‌ای از سخنان استاد برده باشیم، چند جمله‌ای عرض می‌کنم.

جناب استاد، یکی از متفکّرانی که شما در سالهای اخیر به او توجّه خاصّ داشته‌اید، ویتگنشتاین است که جلوه آن هم ترجمه‌ای است که از تحقیقات فلسفی کرده‌اید و مقدّمهٔ مفصلی هم بر آن نگاشته‌اید که امیدواریم به زودی منتشر شود. سؤال من این است که شما چه ایده‌هایی در تفکّر ویتگنشتاین می‌بینید و چه حال و

هوایی برایتان دارد که فکر می‌کنید طرح این تفکّر در فضای فکری و فلسفی ما و در وضع فرهنگی و اجتماعی ما سودمند یا حتی لازم است؟ به عبارت دیگر، توجّه شما به ویتگنشتاین و بخصوص ترجمهٔ تحقیقات فلسفی، تنها ناشی از یک علاقهٔ شخصی است، یا اینکه در طرح تفکّر او و ترجمهٔ مهمّترین کتابش ضرورتی احساس کرده‌اید؟

▣ قبل از پاسخگویی به این پرسش باید اعتراف کنم که من در عین اینکه سعی می‌کنم مغالطهٔ انگیخته و انگیزه را مرتکب نشوم و هیچ وقت حسن و قبح فعلی را با حسن و قبح فاعلی خلط نکنم و نگویم که اگر کسی حسن نیّت دارد، حتماً هر کاری که می‌کند درست است و هر سخنی که می‌گوید صدق منطقی دارد؛ یا اگر کسی حسن نیّت ندارد، هر کاری که می‌کند نادرست است و هر سخنی که می‌گوید منطقاً کاذب است، با این حال، اوّل شخصیّت یک فیلسوف جذبم می‌کند و بعد به آرا و نظرات فلسفی او رو می‌آورم. در مورد فیلسوفانی مانند سقراط، اپیکتتوس، مارکوس اورلیوس، اسپینوزا، لاک، پاسکال، باتلر، کانت، کرکگور، نیچه، ویلیام جیمز، هوسرل، مور، ویتگنشتاین، براد، مارسل، و کامو این نکته صادق است که اوّل آشنایی با زندگی شخصی و منش اخلاقی و سلوک فردی آنها مرا علاقه‌مند و دوستدار آنها کرده‌است، بعد ابعادی از زندگی و منش و سلوکشان غبطه‌ام را برانگیخته است و بعد به سراغ افکار و آرا فلسفی‌شان رفته‌ام و خواسته‌ام هم آرا و نظراتشان را بشناسم و هم از طریق معرّفی آنها خدمتی در جهت شناساندنشان کرده باشم.

زمانی که با زندگی ویتگنشتاین آشنا شدم، دیدم با انسانی مواجهم که عاشق حقیقت است و در طلب حقیقت حاضر است همه چیز را فدا کند. کسی که همه ثروت بسیار فراوانی را که به او می‌رسد، چون می‌بیند مانع فلسفه است و چیزی نباید مانع فلسفه و حقیقت‌جویی‌اش باشد، می‌بخشد و

برای گذران معاش آموزگاری یک دبستان را در دهکده‌ای قبول می‌کند. کسی که خلوصی دارد که به گفته برتراند راسل کمیاب و تقریباً نایاب است. کسی که به گفتهٔ خودش، هم در فکر منطق بوده‌است و هم در فکر گناهان خود. کسی که معتقد بود خوب بودن، بهتر از زرنگ بودن است. کسی که به تعبیر اگزیستانسیالیست‌ها و روان‌شناسان انسان‌گرا، زندگی واقعاً اصیلی داشت. کسی که فلسفه، واقعاً مشغلهٔ ذهنی او بود، نه شغل و اسباب درآمد او.

البته بعدها فرآورده‌های فکری‌اش هم مرا جذب کرد، بخصوص توجّه او به زبان و اینکه ما تا چه حد فریب‌خوردهٔ زبان هستیم و عطف توجّه به زبان چقدر در حل و بلکه انحلال مسائل فلسفی سهم دارد. در این جهت مسلماً حساسیت خود من نسبت به زبان، کاربرد لغات و تعبیرات، و پرهیز از هرگونه بی‌دقتی، شتابزدگی، و شلختگی در گفتن و نوشتن مؤثر بوده‌است. این حرف اساسی ویتگنشتاین است که ما باید زبان و کارکردهای آن را بشناسیم و در این صورت است که می‌فهمیم بسیاری از مسائل فلسفی اصلاً مسئله نبوده‌اند، بلکه شبه‌مسئله بوده‌اند. سخنانی که ویتگنشتاین متأخر دربارهٔ زبان می‌گوید، تأثیر عظیمی در معرفت‌شناسی، مابعدالطبیعه، فلسفهٔ منطق، فلسفه ذهن، فلسفهٔ اخلاق، و فلسفهٔ دین می‌تواند داشته باشد.

وضعیت تفکّر در ایران معاصر*

□ اجازه می‌خواهم صحبت را با این بحث آغاز کنم که وقتی تاریخ فـرهنگ اسلامی را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که مسلمانان در فاصله اواخر قرن دوّم و اوایل قرن سوّم و تا حدود قرن پنجم هجری، در شاخه‌های مختلف به اصطلاح امروزی علوم تجربی انسانی و علوم تجربی طبیعی، و بخصوص در علوم تجربی طبیعی مانند فیزیک، شیمی، ریاضیات، طب، و دیگر حوزه‌های فکری به رشد و شکوفایی دست یافتند. امّا به قول معروف، این توفیق دولت مستعجل بود و پایدار نماند. بعد از آن ما دچار انحطاط و افول شدیم. به نظر شما علّت این افول چه بود؟

▣ واقعیّت این است که پاسخ دقیق و متقن به پرسش جنابعالی نیاز به اطلاعات و معلومات تاریخی فراوان دارد که بنده به جهت اینکه در زمینه تاریخ، عموماً، و در تاریخ فرهنگ و اندیشه مسلمانان، خصوصاً، مـطالعه و تحقیق نکرده‌ام، از دادن چنان پاسخ دقیق و مقتضی واقعاً عاجزم. امّا آنچه را که از سر حدس و ظن استشمام می‌کنم، خدمتتان عرض خواهم کرد. از این منظر می‌توانم بگویم که سه عامل در وضع اندیشگی ـ فرهنگی ما تأثیرگذار بود و طبعاً سبب شد که رشد علوم تجربی ـ اعم از نوع طبیعی و نوع انسانی آن ـ متوقّف شود. به طوری که از قرن ششم به این سو، نه فقط شاهد رشد نیستیم، بلکه به یک معنا حتی شاهد توقف هم نیستیم؛ گویا نوعی انحطاط می‌بینیم.

امّا آن سه عامل عبارتند از: اوّل، اساساً علوم تجربی ـ اعم از نوع طبیعی و نوع انسانی آن ـ در جامعه‌ای رشد می‌کند که آهنگ عمومی و اراده جمعی

---

*. نشر نخست در سروش اندیشه، شماره‌ی ۱، سال اوّل (زمستان ۱۳۸۰)، صص ٦٤ـ٣٤.

شهروندان آن، تغییر جهان بیرون باشد. اگر ما بخواهیم به عنوان شهروندان یک جامعه تصمیم بگیریم که جهان بیرون و جهان ابجکتیو[1] را دگرگون کنیم تا آن را با خواسته‌ها و اراده خود موافق سازیم، باید در پی علومی باشیم که به ما قدرت تغییر جهان بیرون را می‌دهند. حال اگر علوم را از حیث روش‌شناختی، به علوم عقلی و فلسفی، شامل ریاضیات، منطق و شاخه‌های مختلف فلسفه؛ علوم تجربی، اعم از انسانی و طبیعی آن؛ علوم تاریخی، مانند تاریخ، جغرافیا و علم لغت؛ علوم شهودی، مثل عرفان یا بخشهایی از روان‌شناسی که با درون‌نگری[2] سروکار دارد؛ و علوم دینی ـ که در بن و بنیاد تعبّدی و نقلی‌اند ـ تقسیم کنیم، می‌بینیم که در این میان فقط علوم تجربی هستند که قدرت تغییر جهان بیرون را به ما می‌بخشند. این علوم از راه تبیین پدیده‌های بالفعل و مشهود و پیش‌بینی پدیده‌های بالفعل و نامشهود، به ما قدرت ضبط و مهار آینده را اعطا می‌کنند و در نتیجه ما را قادر می‌سازند که جهان بیرون را تغییر دهیم. اگر فرد یا جامعه‌ای قصد تغییر عالم بیرون را نداشته باشد، طبعاً به علوم تجربی روی نمی‌کند. اگر هم به این علوم رو آورد، تنها برای ارضای کنجکاویهای علمی و نظری خود دست به این کار می‌زند (البته صرف کنجکاوی علمی و نظری برای رشد علوم تجربی کفایت نمی‌کند).

اولین چیزی که به نظر من در جامعه اسلامی وجود نداشت، همین میل به تغییر جهان بیرون بود. جوامع سنّتی، نظیر جوامع اسلامی، مسیحی و یهودی، و حتی جوامع سنّتی شرقی، نظیر جوامع هندویی و بودایی، همه در یک چیز مشترک بودند و آن اینکه بیشتر طالب تغییر جهان درون و جهان سابجکتیو[3] بودند تا جهان بیرون یا ابجکتیو[4].

هر انسانی که با عالم مواجه می‌شود، احساس می‌کند چیزهای بسیاری

---

1. objective
2. introspection
3. subjective
4. objective

در جهان بیرون وجود دارند که او خوش ندارد باشند و چیزهای بسیاری در جهان بیرون نیستند که او خوش دارد باشند. وقتی من «آنچه می‌خواهم، نمی‌بینم» و «آنچه می‌بینم، نمی‌خواهم»، دو راه پیش پایم است: یا باید درون خود را دگرگون کنم تا آنچه را می‌خواهم و در جهان بیرون نمی‌بینم، به وجود بیاورم، یا اینکه آنچه را نمی‌خواهم و در جهان بیرون می‌بینم، از میان ببرم. همه فرهنگها و تمدّنهای سنّتی، راه‌حل اوّل (تغییر درون) را انتخاب کرده‌اند. به این معنا، جملگی آنها رواقی‌مسلک هستند. بیان صریح این اندیشه در مکتب رواقیون ظهور کرد. رواقیون بودند که با صراحت هرچه تمامتر گفتند که ما باید جهان درون خود را دگرگون کنیم و نباید در پی تغییر جهان بیرون باشیم.

□ **آیا این نگرش در جوامع سنّتی، برخاسته از متون دینی و تفکّر دینی آنها بود، یا اینکه متون دینی الزاماً نمی‌خواستند توجّه به درون را اعمال کنند، بلکه خود فرهنگها بودند که این‌طور اقتضا می‌کردند؟**

▣ به گمان من خود ادیان و مذاهب عامل و مسئول این نگرش بودند. من معتقدم که همه ادیان و مذاهب همیشه بار تغییر را به عالم درون انتقال می‌دهند. آنها می‌گویند، خودتان را عوض کنید؛ آنها از ما نمی‌خواهند که پیوسته جهان را مطابق خواسته‌های خود تغییر دهیم. البته کسانی با این رأی مخالفند، امّا به اعتقاد من ادیان ـ چه ادیان شرقی، مثل آیین بودا، آیین هندو، آیین دائو، و آیینهای کم‌اهمیّت‌تری نظیر آیین شینتو و جین، و چه ادیان غربی، مثل یهودیت، مسیحیت، و اسلام ـ در این جهات مشترکند که همّ و غمّ ما را بیشتر مصروف این می‌کنند که خود را عوض کنیم، نه جهان بیرون را.

□ **از حرفهای شما می‌توان این‌طور نتیجه‌گیری کرد که آن دو قرن و نیم تحوّلی که در تاریخ فرهنگ اسلامی رخ داد، استثنا بود.**

◘ بله، به قیمت عدول از احکام و تعالیم دینی بود. اتفاقاً من معتقدم که در فرهنگ و تمدّن اسلامی، نه فقط در زمینه علوم تجربی، بلکه در بسیاری از زمینه‌های دیگر، رشد به قیمت عدول از احکام و تعالیم دینی پدید آمده‌است. مثال خیلی ساده‌ای می‌زنم. اگر بخواهید مفاخر اسلامی را فهرست کنید، یکی از شاخصترین مؤلّفه‌هایی که ذکر خواهید کرد، شاعران هستند. به این ترتیب استناد می‌کنید به اینکه ما فردوسی داریم، حافظ داریم، سعدی داریم و قس‌علی‌هذا. امّا به گمان من ـ چنان‌که در جای دیگری هم گفته‌ام ـ رواج شعر به قیمت رویگردانی از احکام و تعالیم اسلام رخ داد. اگر نگوییم که احکام و تعالیم اسلام نسبت به شاعران دیدگاه منفی دارند، دیدگاه مثبتی را درباره آنها القا نمی‌کنند.

نمونه دوّم، مفاخری هستند که ما در زمینه فلسفه داشته‌ایم. ما به فیلسوفان خود خیلی می‌بالیم و به امثال فارابی و ابن‌سینا مبتهج و مباهی هستیم، درحالی‌که به نظر من، دین با فلسفه‌ورزی موافقت نداشته‌است و ما به قیمت عدول از دین، فلسفه را به دست آورده‌ایم. حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «یکی از ارکان چهارگانه کفر تعمق است». تعمق به معنای امروزی، یعنی کنجکاویهای عقلانی در دین. این نگرش فقط در دین ما وجود ندارد؛ در کتاب مقدّس مسیحیان هم آمده‌است که اورشلیم را با آتن چه کار. معنای آن این است که دین و مذهب را با فلسفه و تفکّرات عقلانی چه نسبتی است.

به هر حال می‌خواهم بگویم که بسیاری از وجوه فرهنگ ما به قیمت عدول از تعالیم دینی و ادبار به آنها پدید آمده‌است. البته من در باب این عدول، داوری ارزشی نمی‌کنم. نمی‌گویم که این عدول نیک بوده‌است، یا ناپسند. به تعبیر ساده‌تر اگر ما مسلمانان تصمیم می‌گرفتیم که مثل سلمان فارسی مسلمانی بورزیم، نه شعر در فرهنگ اسلامی رشد می‌کرد، نه فلسفه و نه پاره‌ای از هنرها که در فرهنگ اسلامی بالیدند، مثل معماری. ما تحت

تأثیر فرهنگ یونانی قدیم به علوم تجربی روی کردیم و بعد هم از آن روی گرداندیم. امّا این بازگشت به چه دلیل بود؟ عوامل دوّم و سوّم دلیل این امر را نشان می‌دهند.

□ پیرو صحبتهای جنابعالی در ذهن من نکات انتقادی متعدد و متنوعی خلجان می‌کند که در اینجا به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنم. از جمله درباره شعر و شاعران در فرهنگ اسلامی. شما اشاره کردید که اگر به متون و معارف دینی و فقهی رجوع کنیم، از آنها اجازه پرورش تفکّر شعری را نمی‌توان استخراج کرد. من بلافاصله به یاد آیات آخر سوره «شعرا» افتادم. در آنجا از یک سو تصریح شده است که «گمراهان از پی شاعران می‌روند» و از سوی دیگر استثنایی هم ذکر شده: «مگر آنان که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند و خدا را فراوان یاد کردند و چون مورد ستم واقع شدند، انتقام گرفتند». اگر بخواهیم این آیات را مستمسک قرار دهیم، معلوم می‌شود که قرآن با تفکّر شعری، به شرط آنکه توأم با ایمان و عمل صالح باشد، موافق است. همین‌طور روایتی منسوب به پیامبر(ص) است که: «ان من‌الشعر لحکمه». چنین تعابیری نشان می‌دهد که تعالیم دینی شعر را یکسره کنار نمی‌گذارند و با رعایت تبصره‌ای که به آن اشاره شد، خطاب به شاعران می‌گویند، هر چقدر گل و ریاحین از اشعار می‌خواهید بپرورانید، بپرورانید. به فلسفه هم می‌شود از این منظر نگاه کرد. بستگی دارد به اینکه از آن چه تعبیری در ذهن داشته باشیم. اگر فلسفه را به مفهوم عام آن (تعقّل) در نظر بگیریم، این مفهوم نه تنها منافاتی با معارف دینی ندارد، بلکه مورد تأکید آنهاست.

امام علی(ع) نیز در نهج‌البلاغه بارها مردم را به تدبر و تعقّل در خلقت و هستی و در آیات قرآن دعوت کرده‌اند.

▣ ابتدا به اشکالی می‌پردازم که شما در باب شعر مطرح فرمودید. در قرآن

آمده‌است: «والشعراء یتبعهم الغاوون الم ترانهم فی کل وادیهیمون»[۱]، (گمراهان در پی شاعران می‌روند. آیا ندیده‌ای که شاعران در هر وادی‌ای سرگشته‌اند؟). پیامبر نیز فرموده‌اند: «ان من‌الشعر لحکمة و ان من‌البیان لسحرا». این حدیث حاکی از آن است که بعضی از شعرها حکمتند. درباره آیهٔ «الاالذین ...»، (مگر آنان که ایمان آوردند و ...) هم باید به دو نکته توجّه کرد: اوّل اینکه حکم کلّی نباید تخصیص اکثر بخورد. به این معنا که نباید بگویم همه غذاها را دوست می‌دارم، «الا» ... و بعد آن‌قدر غذاها را بشمارم که در انتها بیش از چند غذا باقی نماند. مستثناهای سخن حکیمانه باید نسبت به آنهایی که تحت شمول می‌مانند، خیلی اندک باشند. بنابراین به طور کلّی رویکرد به شعر در قرآن منفی است، جز در مواردی استثنایی. امّا آیا آنچه در جهان اسلام رخ داد، این بود؟

□ درست است که استثنای اکثر در ادبیات عربی زشت تلقّی شده‌است، امّا می‌توان مطلب را به شکل دیگری توضیح داد و گفت که قرآن با اصل شعر موافق است، منتها چون معمولاً در زمان عرب جاهلی در اصل شعر، آن تبصره (ایمان و عمل صالح)، توسط شعرا رعایت نمی‌شد، موضوع را به این شکل مطرح کرده‌است. از این منظر، قرآن نه تنها با اصل شعر هیچ مخالفتی ندارد، بلکه از آن استقبال هم می‌کند. زیرا این قید را می‌آورد که اگر شاعران آن تبصره را رعایت کنند، می‌توانند هرقدر که می‌خواهند در این وادی پیش بروند.

▣ می‌فرمایید آنچه در جهان اسلام رخ داد، با رعایت این اصل بود؟

□ بله.

▣ همین محل بحث بنده است. می‌خواهم بگویم اتفاقاً آن چیزی که در جهان اسلام رخ داد، تبعیت از خود شعرگویی بود. این‌طور نبود که افراد

---

۱. شعراء ۲۳۵_۲۳٤

ابتدا ایمان و عمل صالح خود را احراز کنند و بعد از آنکه این امر برایشان متقن شد، خود را واجد شرایط بدانند و به دنبال شعر گفتن بروند.

□ فرمایش شما را قبول دارم، منتها عرض من چیز دیگری است. آن تعبیری که از آیات قرآن درباره شعر و شاعران آوردم، ناظر بر این بود که اگر آن تبصره در جهان خارج رعایت شود، قرآن نه تنها نسبت به شعر ادبار نمی‌کند، بلکه اقبال هم می‌کند. کاری نداریم به اینکه در جهان خارج این اتفاق افتاد یا نه و کاری نداریم که آیا افراد در جهان خارج، اوّل ایمان و عمل صالح داشتند و بعد شعر گفتند، یا بالعکس. این مطلب از محل بحث ما خارج است.

▣ امّا بحث من راجع به جهان خارج بود. درباره تعبیر شما، ابتدا باید دید حکم کدام است و بعد مستثنا کدام. حکم در مورد بدی شعر است و بعد استثنا آمده است.

□ بله، منتها به این دلیل که این اتفاق در جهان خارج رخ داده، نه اینکه اصل و ذات شعر چنین است.

▣ در مورد شعر نمی‌توانیم قایل به ذات شویم و بگوییم ذات شعر خوب است و اعراض، آن را ناپسند می‌کنند. شعر ذات ندارد. قرآن می‌گوید شاعران به طور عمومی این خصلتها را دارند و بعد استثنا می‌آورد. یک نکته دیگر درباره این آیات قابل بررسی ادبی است. در این آیات معمولاً مستثنا را ناظر به شعرا می‌دانند، امّا ممکن است مستثنا در واقع «غاوون» باشد، یعنی استثنا، استثنای منفصل باشد.

و امّا در باب فلسفه که به آن اشاره کردید، چند نکته را متذکّر می‌شوم. اوّل اینکه مقصود من فلسفه‌ورزی به طور کلّی است. به معنای اینکه شخص بگوید من فقط و فقط تابع استدلالم و لاغیر. نکته دوّم اینکه حضرات ائمه نامه‌هایی در رد کندی نوشته‌اند که موجود است. این هم دلیلی است برای آن

مدعایی که عرض کردم. البته باید جانب انصاف را نگه داشت. ممکن است کسی بگوید اعتراض آنها به یک «فرآورده» خاصّ فلسفی است، نه به یک «فرآیند» فلسفی. مثلاً نامه‌ای که از امام هادی(ع) در رد کندی و یا به طور کلّی در رد فلاسفه یونانی‌مسلک در بحارالانوار و سفینه‌البحار نقل شده‌است، به فرآیند، کاری ندارد. منصفانه است که همیشه این احتمال را در نظر بگیریم، امّا از آن طرف هم اگر منصفانه به آنچه از معصومین درباره فلسفه باقی مانده‌است، نگاه کنیم، می‌بینیم که آن بزرگان اصلاً به خود فرآیند کار داشتند و این کار را نوعی بوالفضولی می‌دانستند. شما به تأکید قرآن بر تعقّل اشاره کردید. امّا همان‌طور که شماری از محققان قرآن‌شناس گفته‌اند، عقل در قرآن به معنای نیروی استدلالی‌ای که محل بحث ماست، نیست. به تعبیر علی‌ابن‌ابی‌طالب(ع) و برخی دیگر از ائمه، در زبان عربی و در زبان قرآنی، عقل به معنای «حفظ‌التجارب» است. تأکید آنها بر تعقّل ورزیدن، ناظر بر درس گرفتن از تجارب بود. محمد عابدالجابری نیز در کتاب نقد العقل العربی در مبحث ریشه‌یابی واژه عقل در ادب جاهلی و در قرآن و احادیث نبوی، به همین مطلب تصریح می‌کند. عاقل به کسی می‌گفتند که تجارب را خوب به حافظه می‌سپرد و از آنها در تصمیم‌گیریهای بعدی زندگی سود می‌جست. به نظر من بدون تکلف و تصنع نمی‌توان عقلی را که قرآن از آن سخن می‌گوید و عقل به معنای نیروی استدلال‌گری که بعدها در فلسفه و در مکتوبات فیلسوفان تجلی کرد، همسان دانست.

نکته دوّم اینکه گذشته از بحث لغوی، در تعالیم دینی ورود ما به پاره‌ای از مباحث مذمت شده‌است که اتفاقاً آن مباحث شأن فلسفه هستند. مثلاً در باب پاره‌ای موضوعات گفته‌اند، «بحر عمیق فلا تلجوه» (دریایی است ژرف، پس وارد آن نشوید). ما از تفکّر در باب قضا و قدر، جبر و اختیار، علم سابق الهی و تأثیر آن در افعال آدمیان، مسئله شر، ذات خدا، هماهنگی یا ناهمانگی بعضی از صفات خدا با یکدیگر و ... منع شده‌ایم. خوب، اگر اینها

را از فلسفه بگیریم، دیگر چه چیز از آن باقی می‌ماند؟

نکته دیگری که می‌خواهم عرض کنم، این است که در اسلام گاهی تعقّل حق به معنای استدلال هم تأیید شده‌است، امّا این استدلال، در چارچوب وحی است، نه درباره وحی و در برابر وحی. از این منظر استدلالی که بخواهد آن چارچوب را پشت سر بگذارد، مقبول نیست. استدلال در چارچوب وحی یک چیز است و استدلال درباره خود وحی ـ که آیا حجّیّت معرفت‌شناختی دارد یا نه ـ یک چیز دیگر. چه رسد به استدلال در برابر وحی به طوری که وحی بگوید فلان و عقل بگوید بهمان. به تعبیری که گویا به فخرالدین رازی نسبت می‌دهند: «محمد تازی می‌گوید فلان، امّا محمد رازی می‌گوید بهمان». حقیقت این است که معنای فلسفه، مشی آزادانه نیروی استدلال‌گر ماست، نه مشی‌ای که از ابتدا مقصد و مقصودش را معین کرده باشند و بگویند که برای رسیدن به آن مقصد و مقصود، فقط باید توشه فراهم کنید. در مشی فلسفی، مقصد از ابتدا دانسته و معلوم نیست.

□ درباره نکته‌ای که درباره تعقّل در قرآن فرمودید، مطلبی به نظرم می‌رسد. در قرآن صرف‌نظر از واژه تعقّل و مشتقات آن، واژگان دیگری نظیر «لُب» و «تفقه» نیز با تعابیر مختلف آمده‌است؛ تعابیری که به نحوی به درایت و تفکّر دلالت می‌کنند. شاید نتوان یک معنای واحد را از آیات استخراج کرد. متداول این واژه‌ها در بعضی جاها عقل هدایتی است، گاهی همان حفظ‌التجارب است و گاهی هم نیروی استدلال. بنابراین نمی‌توانیم فقط به یک معنا (حفظ‌التجارب) استناد کنیم.

مطلب دیگری که شما به آن اشاره کردید و جای بحث دارد، منع شدن ما از تفکّر در پاره‌ای موضوعات است. این حرف صحت دارد، منتها ائمه با توجّه به نوع مخاطب، تفکّر و تعقّل در این موارد را منع کرده‌اند. اگر مخاطب آمادگی درک مطلب را داشته باشد، این منع دیگر برقرار نیست. مثلاً در احتجاج شیخ طبرسی

یا در توحید شیخ صدوق می‌بینیم در خیلی جاها که مخاطب آمادگی فهم مطلب را داراست، امام برایش شقوق مختلف توحید را توضیح می‌دهد و در این باب استدلال عمیق می‌آورد. خود امیرالمؤمنین که در جایی از تفکّر در این امور نهی می‌کنند، در جایی دیگر به طور مفصل در این زمینه‌ها به بحث و استدلال می‌پردازند. بنابراین اگر جانب روایات و احتجاجات اخیر را که اندک هم نیستند، نگه داریم، می‌توانیم بگوییم که دست‌کم باب تفکّر به معنای استدلال عقلانی باز بوده است. گذشته از اینکه سیرهٔ پیامبران در قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه دائماً به اقتضای مقام، هم خود احتجاج می‌کردند و هم دعوت به احتجاج می‌کردند.

◘ ابتدا لازم است تذکر بدهم که صحبت من بر سر کلمه عقل بود و واژه‌های دیگر نظیر فقه، فکر، تفقه، و تفکّر محل بحث من نبود. علّت تأکیدم بر عقل این بود که امروزه فلسفه دایرمدار عقل به شمار می‌آید. می‌خواستم بگویم این عقل را نباید با عقلی که در قرآن از آن سخن گفته می‌شود، یکی شمرد. وگرنه الفاظ دیگری هم هستند که معانی دیگری دارند. مطلب دیگری که فرمودید، ناظر بر این بود که ائمه با توجّه به میزان فهم مخاطب در امور یاد شده، اظهارنظر می‌کردند. در این باره دو نکته را عرض می‌کنم: اوّل اینکه قول شما مبنی بر اینکه ائمه مخاطب را در نظر می‌گرفتند و اگر می‌دیدند که قوی است، وارد بحث می‌شدند، معنایش این است که عده‌ای از مخاطبان را از ورود به این مباحث منع می‌کردند و برحذر می‌داشتند. درحالی‌که فلسفه، به تعبیر دکارت، از اینجا شروع می‌شود که ما همه آدمیان را در نیروی مشترکی به نام عقل به طور یکسان و علی‌السویه سهیم بدانیم. نکته دوّم، اینکه ائمه مخاطبانی را از ورود به این مباحث منع می‌کردند، در واقع می‌خواستند به آنها بگویند اگر وارد این مباحث شوید، کارتان به کفر و الحاد می‌انجامد. شما نباید چنان سیر فکری‌ای داشته باشید، پس نباید وارد شوید. این نگرش ظاهراً با روح فلسفه سازگاری ندارد.

□ بنده فکر می‌کنم همچنان می‌توان ملاحظات انتقادی دیگری در باب فرمایش شما داشت. امّا برای اینکه از پرسش ابتدایی این گفت‌وگو دور نیفتیم، از شما تقاضا دارم آن دو عامل دیگر را که مانع از رشد علوم تجربی در فرهنگ اسلامی شد، بیان بفرمایید.

▣ عامل دوّم که اهمّیّتش از عامل نخست کمتر نیست، این است که هرچه تعدد مراکز قدرت در جهان اسلام بیشتر شد، مشروعیت آنها در اذهان مردم بیشتر زیر سؤال رفت. زمانی جهان اسلام تحت شمول یک حکومت بود، امّا هرچه شمار حکومتهایی که جهان اسلام را بین خود تکه تکه کرده بودند افزایش یافت، این سؤال برای مردم بیشتر مطرح شد که چرا این حکومت بر حق باشد، نه آن حکومت؟ چرا اصفهان زیر شمول حکومت آل بویه باشد و فرضاً زیر شمول حکومت سامانیان نباشد؟ به نظر من هرچه بحث مشروعیت در اذهان بیشتر رخنه می‌کرد، حکومتها بیش از پیش مجبور می‌شدند خود را اسلامی جلوه دهند. برای این کار هر حکومتی می‌بایست درباریانی می‌داشت که برخی از آنها همان عالمان دینی باشند تا از این طریق، آن عالمان دینی بتوانند به حکومتها مشروعیت ببخشند. از این لحاظ می‌بینیم که در دربارها، عالمان تجربی مورد اقبال نبودند. زیرا آنها نمی‌توانستند کاری در این جهت انجام دهند و در این زمینه هنری نداشتند. تعدادی فقیه مورد نیاز بود که بگویند فلان حکومت، حکومتی دینی است و تبعیت مردم از آن مشروع است. از این‌رو آهسته آهسته علوم دینی به معنی اخص، یعنی علومی مثل فقه، اصول فقه، شرح‌الحدیث، تفسیرالقرآن، و علومی که به هر حال می‌توانستند صبغه دینی به حکومت ببخشند، غلبه پیدا کردند. حکومتها تا اینجا عالمان را همراهی می‌کردند. نوبت که به کلام رسید با کمی اکراه آن را پذیرفتند، امّا وقتی پای فلسفه به میان آمد، اکراه داشتند که عالمان فیلسوف را دور خود جمع کنند. در مورد علوم تجربی، این اکراه بیشتر

می‌شد. به نظر من این نکته خیلی مهمّ بود و باعث شد که در این حال و هوا، علوم نقلی بر علوم عقلی و تجربی برتری داشته باشد.

عامل سوّم که باز هم در اهمّیّت به پای دو عامل دیگر می‌رسد، این است که در جهان اسلام بعد از حمله مغولان و تیمور، نوعی روحیه سرخوردگی و شکست در وجدان جمعی مردم جایگیر شد و این تصوّر در اذهان آنها قوت گرفت که با قضا و قدر نمی‌شود ستیزه کرد و هیچ کوششی نمی‌تواند وضع را تغییر دهد. از این روحیه می‌توان به بدبینی[1] تعبیر کرد، یا شاید بـه جـای بدبینی بتوان گفت ناامیدی (چرا که ناامیدی با بدبینی فرق می‌کند). وقتی این روحیه در مردمی پدید بیاید، یا آنها را رمانتیک می‌کند، یا عرفان‌مشرب (این دو با هم فرق دارند). رمانتیک بودن در واقع نوعی «آرزواندیشی»[2] است. به هر حال در نگرش رمانتیک و عرفان‌مشربی، به نوعی همه امور این عالم را به مبادی عالیه نسبت می‌دهند و سررشته امور را در جای دیگری تعقیب می‌کنند. این دو روحیه واقعاً با علوم تجربی ناسازگار است. یکی از ویژگیهای علوم تجربی، به گفته ژان فراستیه، بها دادن به عالم واقع است که با عرفان‌مشربی نگرش رمانتیک سازگار نیست. به هر حال چنین اتـفاقی در جهان اسلام روی داد و در نتیجه، تحقیقات تجربی خوار شمرده شد. این نکته اکنون هم صادق است. کسانی که رمانیتک یا عارف‌مشرب هستند، هیچ‌گاه در علوم دقیقه، اعم از علوم تجربی طبیعی و انسانی، رشد نمی‌کنند. به هر حال این سه عامل از نظر من دست در کار بوده‌اند. هر چند همـان‌طور که قبلاً اشاره کردم، استثنا را هم استشمام می‌کنم (چه بسا تحقیقات تاریخی مؤید این مطلب نباشد).

□ امّا چطور شد که مسلمانان در آن چند قرن ـ به تعبیر شما ـ از حکم عدول کردند و چنان فرآیندی را به وجود آوردند؟ استثنا دانستن ده سال، بیست سال یا

---

1. pessimism

2. wishful thinking

پنجاه سال در تاریخ، دور از واقع نیست، امّا آیا ممکن است مشی متفکّران در چند قرن از یک دوره هزار و چند صد ساله برخلاف مشی غالب باشد و در عین حال استثنا محسوب شود؟ آیا می‌توان این زمان را استثنایی دانست که برخلاف قاعده اتفاق افتاده است؟ به نظر من توجیه محکمتری برای این موضوع باید وجود داشته باشد.

نکته‌ای که درباره جایگاه فقها در دربار و نسبت آن با تعدد مراکز قدرت و لزوم مشروعیت فرمودید، جای تأمّل و نقد دارد. اتفاقاً میل دارم از زاویه‌ای دیگر در همین نکته کمی توقف کنیم. چرا در میان مسلمانان تا این اندازه بر تفکّر فقهی و در مرتبه بعد بر تفکّر فلسفی و عرفانی تأکید شد؟ (هر چند فیلسوفان هیچ‌گاه جایگاه و ارج و قرب فقها را نداشتند و حتی به یک اعتبار بیش از عرفا دربه‌دری کشیدند.)

صرف‌نظر از آن دلیل تاریخی که ذکر کردید، چه دلایل دیگری باعث شد تا تفکّر فقهی این چنین قدر ببیند و بر صدر بنشیند؟ آیا می‌توان گفت اساساً در بطن تفکّر اسلامی چنین اقبالی نسبت به نگرش فقهی وجود داشته و اسلام رشد این نگرش را اقتضا می‌کرده است؟

▣ راجع به اینکه فرمودید چگونه می‌توان در طول چهارده قرن، دو قرن و نیم را استثنا و خلاف قاعده دانست، باید بگویم که چنین چیزی ناممکن نیست. هر واقعه‌ای عمری دارد، چه پنجاه سال، چه دویست و پنجاه سال.

بپردازیم به سؤال بعدی شما. به نظر می‌رسد که این سؤال قابل تحویل به دو سؤال دیگر باشد: یک وقت بحث بر سر این است که چرا فقه این‌قدر رشد کرد و یک وقت هم بحث بر سر این است که چرا در میان علوم غیرفقهی، رشد علم تجربی تا این اندازه کم بود. عواملی که گفته شد، در باب اینکه چرا فقه رشد کرد مؤثر بود، امّا در این باب که آیا در ذات اسلام و احکام و تعالیم آن، چیزی وجود دارد که بها دادن به فقه را اقتضا کند، باید

بگویم، بله. یهودیت و اسلام پرشریعت‌ترین ادیان جهانند. در متون مقدّس این دو دین، به اعمال ظاهری یا جوارحی بسیار توجّه شده‌است، درحالی‌که مثلاً در متون مقدّس مسیحیت یا آیین بودا چندان با این امر مواجه نمی‌شویم. هفت آیین مقدّس مسیحیت، یک پنجم فقه ما هم نمی‌شود. در مورد آیین بودا نیز باید گفت که این آیین، اصلاً شریعت ندارد. آیین دائو نیز همین‌طور است. با توجّه به تأکیدی که در اسلام بر اعمال جوارحی صورت گرفته، می‌توان گفت که رشد فقه تا حد زیادی معلول و اقتضای خود احکام و تعالیم اسلام بوده‌است (البته اگر مراد ما از اسلام، همان متون مقدّس آن باشد).

نکته دیگری وجود دارد و آن اینکه گویا رشد علوم غیردینی، یعنی علوم غیرنقلی، هم در یک سطح نیست. حال که به علوم غیردینی بی‌مهری شده‌است، چرا این علوم در میزان رشد خود این‌قدر با هم متفاوتند؟ مثلاً چرا فلسفه بیشتر از علوم تجربی رشد کرده‌است؟ یکی از دلایل عمده این امر همان چیزی است که فیلسوفان علم گفته‌اند که علوم تجربی با علوم فلسفی یک فرق عمده دارد. در علوم فلسفی ضابطه اصلی "sit and think"، «بنشین و بیندیش» است و در علوم تجربی "go and see"، «برو و ببین». هر وقت شما نشستید و اندیشیدید ـ چه آگاه باشید، چه آگاه نباشید ـ وارد حوزه فلسفه شده‌اید و هر وقت رفتید و دیدید، وارد حوزه علوم تجربی شده‌اید. در این صورت علوم تجربی امکانات و هزینه‌های مادی‌ای را می‌طلبد که در علوم فلسفی مورد نیاز نیست. امروزه هم هزینه یک دانشکده فنی از هزینه یک دانشکده فلسفه بیشتر است. در کشورهای فقیر، فلسفه بیشتر رشد می‌کند تا علوم تجربی. در جهان اسلام نیز و بخصوص بعد از حمله مغول که باعث شد بخش عظیمی از امکانات مادی جهان اسلام از دست برود، واقعاً این لوازم مادی فراهم نبود. ابن‌سینا برای اینکه شفا را بنویسد، فقط نیاز داشت نان بخور و نمیری داشته باشد، امّا برای نوشتن یک فصل قانون می‌بایست گیاهان بیابان را بگیرد، نمونه‌گیری کند، تقطیر کند و ... این دلیل

را باید در کنار دلیل دیگری گذاشت که قبلاً عرض کردم (اینکه علوم تجربی زمانی رشد می‌کند که بخواهیم جهان را تغییر بدهیم).

□ یکی از مهمّترین مباحثی که بجاست در این گفت‌وگو مطرح شود، این واقعیّت است که به نظر می‌رسد ما در طول تاریخ فرهنگ اسلامی در مقایسه با اروپای بعد از رنسانس، در عرصه تولید تفکّر و اندیشه چندان فعال نبوده‌ایم. حتی در فقه هم که این همه از آن صحبت می‌کنیم، فقهایی با مبانی مختلف و در نتیجه مکاتب مختلف فقهی نداشته‌ایم. در فلسفه هم حداکثر دارای سه مکتب فلسفی بوده‌ایم که به نظر من در نهایت، و به تعبیری، به دو مکتب قابل تقلیل است. امروز نیز علی‌رغم حواشیهای مختلفی که توسط فیلسوفان صدرایی به فلسفه صدرایی زده شده‌است، پس از نزدیک به چهارصد سال، هنوز نظام و تفکّر فلسفی دیگری ظهور نکرده‌است. مشکل ما واقعاً چه بوده‌است که صرف‌نظر از آن چند قرن، حتی در عرصه تفکّر فقهی که خود اسلام به آن دامن می‌زند ـ و همین‌طور در عرصه فلسفه و عرفان ـ مکاتب فقهی نداشته‌ایم؟ این در حالی است که در مغرب زمین بعد از رنسانس در عرصه‌های مختلف علوم و فلسفه، بسیار تعدد و تنوع ملاحظه می‌شود. گرچه لزوماً همیشه تنوع، علامت پیشرفت نیست، امّا در بعضی موارد نیز علامت پیشرفت بوده و است. خلاصه اینکه به نظر شما چه بستری فراهم شد که در جهان اسلام تولید فکر در محاق افتاد؟

▣ در صحبت‌هایتان چند بار واژه رنسانس را به کار بردید که به نظر من کلید جواب این سؤال است. اگر غرب قبل از رنسانس و ظهور مدرنیته را با جهان اسلام مقایسه کنیم، می‌بینیم که کاستی و کمبود چشمگیری نسبت به اروپایی‌ها نداشتیم. یک چیز را آنها کشف می‌کردند، یک چیز را ما. تفاوت فاحش وقتی ظاهر می‌شود که غرب بعد از رنسانس و ظهور مدرنیته را با جهان اسلام مقایسه می‌کنیم. علّت این تفاوت چیست؟ ما دو مانع عمده

داشته‌ایم، همان‌طور که مسیحیان هم در قرون وسطا با این دو مانع روبه‌رو بودند. این موانع از رشد ما و آنها جلوگیری کردند. به عبارت دیگر به همان اندازه که ما رشد کردیم، آنها رشد کردند و به همان اندازه که ما رشد نکردیم، آنها رشد نکردند. این دو مانع بعد از ظهور رنسانس و مدرنیته از بین رفت و طبعاً رشد علوم و فلسفه در غرب پدید آمد.

مانع اوّل که در قرون وسطا وجود داشت و ظاهراً هنوز هم در جهان اسلام وجود دارد، این است که تفکّر باید همیشه در قالب خاصّی که یا دین یک (متون مقدّس دینی) یا دین دو (مجموع شروح و تبیینها و تفسیرهایی که در طول تاریخ، عالمان از متون مقدّس دینی عرضه کرده‌اند) و حتی گاهی دین سه (دین به صورتی که در عالم واقع و در مقام عمل تحقق پیدا کرده‌است) آن را تعیین کرده‌است، محصور بماند. بدیهی است که در این حالت، تفکّر رشد نمی‌کند. وقتی فرآورده فکری نتواند از حد و مرزی فراتر رود، در واقع خود فرآیند فکری تعطیل می‌شود. فکر مانند رودخانه است که به یک معنا، فرآیندش با فرآورده‌اش یکی است. بنابراین نمی‌توان به کسی گفت که در فرآیند فکری‌ات آزاد آزاد باش، امّا فرآورده‌های فکری‌ات باید از تصفیه‌خانه‌ای عبور کنند، یا در جایی ممیزی و حک و اصلاح شوند.

در اساطیر اروپایی از غولی یاد شده‌است که تختی داشت و افراد را روی آن می‌خواباند. اگر کوتاه‌تر از آن تخت بودند، آن‌قدر آنها را از سر و ته می‌کشید تا اندازه تخت شوند و اگر بلندتر از تخت بودند، آن‌قدر از سر و ته آنها می‌زد تا به اندازه تخت درآیند. تا زمان ما، این تخت واقعاً در جهان اسلام وجود داشته و مانع رشد علوم به معنی عام آن شده‌است. گفته شده‌است که کلام ما به دست **غزالی**، یا **امام فخر رازی**، و یا **خواجه نصیرالدین طوسی** فلسفی شد. من معتقدم که اگر کلام، فلسفی و فلسفه، کلامی شود، هیچ‌کدام رشد نمی‌کنند. کلام فلسفی رشد نمی‌کند، چون به خاطر پاس داشتن فلسفه نمی‌تواند با آنچه متون مقدّس گفته‌اند، مشی بکند. فلسفه کلامی

هم رشد نمی‌کند، زیرا دقیقاً باید کتابهای مقدّس دین را پاس بدارد. امّا در مدرنیته، فلسفه از تئولوژی جدا شد (تئولوژی به معنای مجموعه علوم دینی‌ای است که هم شامل کلام می‌شود، هم شامل فقه، و هم شامل اخلاق و حتی به یک معنا علومی را که مقدّمه این سه علم هستند، دربر می‌گیرد).

بعد از جدایی این دو، تئولوژی تنها دغدغه مطابقت با متون دینی را پیدا کرد و دلمشغولی فلسفه هم موافقت با سیر عقلی شد. به این ترتیب هر دو رشد کردند. امّا در میان ما نه فلسفه رشد کرد، نه تئولوژی. چرا که فلسفه، تئولوژی را در قید نگه می‌داشت و تئولوژی هم فلسفه را. ما در قرنهای اخیر نه کلام به معنای دقیق کلمه داشته‌ایم و نه فلسفه به معنای دقیق کلمه. اگر کسی مثل قطب راوندی به انکار وجود خدا برسد؛ اگر کسی مثل محمد زکریای رازی معتقد شود که پنج قدیم وجود دارد و نبوت قابل دفاع منطقی نیست و معجزه امکان تحقق ندارد، فلسفه واقعاً رشد پیدا می‌کند. امّا در جهان اسلام این‌طور نبوده‌است و تا وقتی هم که جهان اسلام از قرون وسطای خود خارج نشود ـ که به نظر من هنوز هم به معنای دقیق کلمه از آن بیرون نیامده‌است ـ وضع بر همین منوال خواهد بود. نه فلسفه رشد می‌کند، نه علوم دینی. در این شرایط ـ به تعبیر شما ـ فقه ما هم متکثر نیست، یا اگر متعدد و متکثر است، دست‌کم متنوع نیست.

امّا مانع دوّم. در مدرنیته و رنسانس نوعی بازگشت به دوران یونانی ـ رومی و فرهنگ هلنیستی در اروپا پدید آمد. آن فرهنگ، معطوف به بیرون بود و با فرهنگ قرون وسطا فرق داشت. فرهنگی نبود که در آن گفته شود «معرفةالنفس انفع المعارف». این عبارت در اسلام آمده و به نظر من نکته بسیار درستی هم است. بزرگان دین ما، مثل علی‌بن‌ابی‌طالب، و بزرگان مسیحیت، مثل آگوستین قدیس یا توماس آکوینی، تأکید می‌کردند که اگر خود را نشناسی، هر چیز دیگری را بشناسی، هیچ سودی به تو نمی‌رساند و اگر خود را شناختی، هر چیز دیگری را نشناسی، ضرری متوجّه تو نمی‌کند.

امّا در مدرنیته کسی به این مطلب توجّهی نکرد. وقتی در نتیجه عطف توجّه به فرهنگ یونانی ـ رومی، نگرش آفاقی جانشین نگرش انفسی شد، طبعاً علوم هم رشد کردند، رشدی که تا حدی نامتوازن بود با آن عدم توازن در جهت خلاف. نامتوازن بودن علوم در قرون وسطا قرار داشت.

به نظر من این دو نکته بسیار مهمّ است: یکی اینکه در اروپا به بیرون، بیش از درون عطف توجّه شد و دیگر اینکه اروپایی‌ها جرئت دانستن و پرسیدن پیدا کردند. این در حالی بود که حتی انسان‌مشرب‌ترین فیلسوفان قرون وسطای مسیحی هم در برابر بدعت، کفر، الحاد، و حتی رأی نو، سرسختانه مقاومت می‌ورزیدند و قایلان به آن را عقوبت می‌کردند. آگوستین قدیس را به عنوان عارف می‌شناسند، امّا همین شخص درکتابهایش نظیر شهر خدا، درباره تثلیث، اعترافات ـ که تازه انسانی‌تر است ـ و ... در برابر کسی که می‌خواهد حرفی خلاف متون مقدّس دینی بزند، واکنشهای عنیف و شدیدی از خود نشان می‌دهد. طبعاً در این شرایط، علوم رشد نمی‌کنند.

در کنار این نکات مهمّ، دو نکته فرعی دیگر هم وجود دارد که دیگران هم متذکّر آنها شده‌اند و من بدون آنکه خود، این نکات را قبول داشته باشم، به آنها اشاره می‌کنم. نکته اوّل اینکه از زمان کسانی مثل لوبون در فرانسه و حتی تحت تأثیر فیلسوفانی نظیر هگل، مفهومی به نام روحیه اقوام و ملتها رواج پیدا کرد. مثلاً می‌گویند آلمانی‌ها به طور کلّی تعقّلی‌تر از فرانسوی‌ها هستند و فرانسوی‌ها از ایتالیایی‌ها تعقّلی‌ترند. درحالی‌که دین همه آنها مسیحیت است.

به گفته قایلان به این نظر، عرب‌ها در تاریخ هیچ‌وقت قدرت تعقّل چشمگیر از خود نشان نداده‌اند، امّا ایرانی‌ها ـ با اینکه مثل عرب‌ها مسلمانند ـ در زمینه علوم عقلی از عرب‌ها قویترند. به این ترتیب، طرفداران این عقیده می‌خواهند رشد بعضی از علوم و عدم رشد بعضی دیگر از علوم

را به روحیه ملتها نسبت دهند. در اینجا دیگر مسئله دین و آزادی داشتن یا نداشتن، و یا عطف توجّه به بیرون مطرح نیست. اصلاً روحیه ملتها فرق می‌کند، بعضی قویترند و بعضی ضعیف‌تر. شماری از کسانی که به جد متدیّن به دین اسلام هستند ـحتی در میان سنّت‌گرایان اسلامی مثل شوآن ـ قبول دارند که عرب‌ها با ایرانی‌ها فرق می‌کنند و چه بسا عدم رشد بعضی از علوم را بتوان از این منظر تبیین کرد. البته نمی‌خواهم بگویم این عامل درست است یا نادرست، چون به نظر من در اینکه بگوییم شخصی ایرانی است یا ایرانی نیست، ابهامی جدّی وجود دارد. نژاد خالصی در کار نیست، همان‌طور که هیچ زبان خالصی پیدا نمی‌شود. به هر حال به جهت ابهام در تصوّر این امر، تصدیقاً هم سکوت می‌کنم.

عده‌ای دیگر عامل دیگری را مطرح می‌کنند و آن اینکه می‌گویند، ادیان با هم فرق دارند. اساساً در بعضی ادیان، مشرب تعقّلی قویتر است و در بعضی دیگر، ضعیف‌تر. این عده کاری به این ندارند که بسط تمدّنی ـ فرهنگی این ادیان در آینده چگونه خواهد بود. مثلاً آیین کنفوسیوس و آیین دائو هر دو در یک منطقه ظهور کردند، امّا اوّلی به رشد علوم انجامید و دوّمی رشد علوم را به بار نیاورد. این را فقط می‌توان به تفاوت آیین کنفوسیوس و آیین دائو نسبت داد، زیرا پیروان هر دو آیین از یک ملّت هستند. ممکن است کسی رشد علوم در مسیحیت و عدم رشد علوم در اسلام را از این منظر تبیین کند که البته به نظر من سخن قابل دفاعی نیست.

□ اشاره کردید که وجود چارچوب یا قالبی مشخّص مانع شکفتن تفکّر می‌شود. عرض بنده این است که به هر حال در تفکّر دینی یکی از حیثیاتی که برای دین برمی‌شماریم، شأن داور بودن آن است. اگر این شأن را برای دین در نظر بگیریم ـالبته نه در همه حیطه‌های علوم، بلکه دست‌کم در حیطه‌هایی که خود دین در آنها نظر داده است، مثل جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، پیامبرشناسی و مسائل

حقوق و اخلاق ـ علی‌القاعده این شأن اجازه نمی‌دهد که هر نوع تفکّری رشد کند. ممکن است اجازه شکفتن به هر تفکّری بدهد، امّا اجازه رشد نمی‌دهد. چه اشکالی دارد که ما با قبول این حیثیت برای دین، همان مسیری را طی نکنیم که ازوپایی‌ها طی کردند و در مسیر فکری دیگری حرکت کنیم که البته در نهایت موجب رشد تفکّر و تولید اندیشه‌های مورد نیاز شود؟ آنها ـ به قول کانت ـ در واقع حد و مرزی برای جرئتِ دانستن قایل نشدند، امّا اسلام این را به ما اجازه نمی‌دهد. این عدم اجازه، با توجّه به انسان‌شناسی اسلامی، نه از جهت بستن باب رشد و شکوفایی شخصیّت تفکّر آدمی است، بلکه بالعکس از جهت گشودن باب رشد و شکوفایی هویت و تفکّر آدمی است.

▣ چند نکته را باید اشاره کنم. اوّل اینکه شما فرمودید ممکن است اسلام اجازه ندهد برخی افکار پدید بیایند، یا دست‌کم شکوفا شوند. من می‌خواهم بگویم که این دیدگاه فقط اختصاص به اسلام ندارد؛ در مسیحیت هم همین‌طور بوده‌است. مسیحیان هم به سعادت خاصّی برای انسان معتقد بودند و آن را با هرگونه تفکّر و شیوع هر اندیشه‌ای قابل تحصیل نمی‌دانستند. پاپ در جنگ صلیبی می‌گفت، ما موظفیم مردم را با زنجیر به طرف بهشت بکشیم، چه بخواهند چه نخواهند.

امّا درباره اصل مطلبتان. من معتقدم دو حیث را باید از هم تفکیک کرد. این مسئله یک حیث ناظر به واقع[1] دارد و یک حیث ناظر به ارزش[2]. یک وقت بحث بر سر این است که آیا دین حق دارد بخواهد انسانها در سمت و سوی خاصّی حرکت کنند و حتی آنها را ـ چه در ناحیه باورها، چه در ناحیه احساسات و چه در ناحیه اراده ـ به این کار الزام کند، یا حق ندارد؟ آیا این کار را باید برای دین مجاز بدانیم، یا نه؟ این کار حسن دین است، یا عیب دین؟ اینها مباحث ناظر به ارزش هستند و من فعلاً کاری به آنها ندارم.

---

1. factual 2. evaluative

سروکار من با حیث ناظر به واقع است. می‌گویم اگر دینی این کار را بخواهد بکند ـ فارغ از خوبی یا بدی آن ـ باید به لوازم آن هم ملتزم باشد.

تن دادن به لوازم این کار آن است که در جامعه‌ای که مردمانش را به این ترتیب به آن دین سیر می‌دهد، حتی اگر دستشان را هم در دست دروازه‌بان بهشت بگذارد، فلسفه رشد نخواهد کرد. بحث بر سر این است که سعادتمندی ـ به ترتیبی که شما می‌گویید ـ لوازمی دارد و آثار و نتایجی بر آن مترتّب است. یکی از آن آثار و نتایج، این است که مردم فیلسوف نمی‌شوند. در انجیل حضرت عیسی(ع) نقل شده‌است که بهتر است با چشم کور وارد بهشت شوید تا با چشم بینا وارد جهنّم؛ اگر چشمتان شما را به معصیت کشاند، آن را دربیاورید. چون برای او، مهمّ وارد شدن به بهشت و نرفتن به جهنّم است و البته باید هزینه‌اش هم پرداخته شود. ممکن است کسی بگوید بهتر است مردم فلسفه ندانند و بهشتی باشند تا اینکه فلسفه بدانند و جهنّمی. به نظر من این حرف فی‌نفسه ایرادی ندارد و رسوا نیست (البته باید به سود آن استدلالی آورده شود). اگر این را قبول کنیم، مردم بهشتی می‌شوند، امّا دیگر فلسفه در میانشان رشد نمی‌کند؛ بهشتی می‌شوند، امّا از رشد هنر و ادبیات در جامعه آنها خبری نخواهد بود. از این منظر، بهشت هم تاوانهایی دارد، از جمله اینکه فلسفه، هنر، ادبیات، و چه بسا بعضی از علوم دیگر، رشد نخواهد کرد. بنابراین اشکالی ندارد که دین، چنین چیزی بگوید و سخنش را مدلل کند، امّا لوازم این نگرش را هم باید پذیرفت.

□ ما نمی‌توانیم تصوّر کنیم که در رابطه با مرجع قرار دادن دین اسلام تنها دو حالت وجود داشته باشد. به این صورت که اگر دین را مرجع و داور قرار دهیم، قرون وسطایی دیگر خواهیم داشت و در آن جامعه، فلسفه، ادبیات، و هنر رشد نخواهد کرد و اگر هم مرجعیت و داوری دینی را کنار بگذاریم، یک وضعیت بیشتر به وجود نمی‌آید و آن هم غرب بعد از رنسانس است. به نظر من شقوق دیگری

هم امکان‌پذیر است. مثلاً اینکه اسلام داور و مرجع جامعه‌ای باشد و در عین حال فلسفه آن جامعه نه از سنخ فلسفه قبل از رنسانس باشد و نه از نوع فلسفه بعد از رنسانس. شما با این تحلیل موافق هستید؟

◘ باید دو نکته را از هم تفکیک کرد: یکی اینکه در بحث عقب‌ماندگی، این جهت به ذهنمان خطور می‌کند که وضع کنونی خود را با وضع کنونی غرب بسنجیم و بگوییم چرا در آنجا فلسفه، هنر، ادبیات، و علوم رشد کرد و در اینجا رشد نکرد. در صورتی که طرف مقایسه ما غرب مدرن باشد، شکی ندارد که اگر بخواهید دین را داور قرار دهید، جامعه فکری ما مثل غرب فعلی نخواهد شد. نکته دوّم اینکه ممکن است جامعه‌ای واقعاً داوری دین را هم قبول کند و ما هم معتقد باشیم که داوری دین را قبول کرده‌ایم، امّا با این حال وضع آنها با وضع ما فرق کند. چون مسئله فقط و فقط داوری دین نیست؛ علل و عوامل دیگری هم ممکن است دست به دست هم بدهند و وضعی را پدید بیاورند.

□ در وضعیت فعلی جامعه ما، به نظر می‌رسد حوزه و دانشگاه دو نهادی هستند که علی‌الظاهر باید طلایه‌دار تفکّر در جامعه باشند و از آنها نوآوری، ابداع، و خلاقیت انتظار می‌رود. امّا به واقع از استثناها که بگذریم، آنچه از این دو نهاد به دست ما می‌رسد، تفکّراتی است که اصلاً تولید فکری محسوب نمی‌شود. حوزویان ما، به طور عام با میراث قرار دادن تفکّرات سنّتی، تنها تقریرهای جدیدی از آن تفکّرات به دست می‌دهند و عموم دانشگاهیان ما هم محصولات تفکّرات غرب را در اینجا به بیانهای مختلف نشر می‌دهند و این افکار را به جامعه تزریق می‌کنند. در این زمینه نمی‌خواهم داوری ارزشی کنم. عرض من این است که تا وقتی دانشگاهیان ما خود، تفکّر خلاق را در پیش نمی‌گیرند و صرفاً یا بیشتر به گرته‌برداری از تفکّر غربی مشغولند و تا وقتی حوزویان ما میراث‌خوار گذشتگانند، هیچ‌یک از این دو نهاد، پاسخگوی نیازهای فعلی ما نخواهند بود و

نمی‌توانیم امیدوار باشیم که جامعه به سمتی حرکت کند که طرحی نو دراندازد و تفکّر و تمدّن جدیدی را تأسیس کند. نظر شما در این باره چیست؟

▣ من کاملاً قبول دارم که تا وقتی ما متعبّد گذشته یا مقلد غربیم، نمی‌توانیم تمدّن و فرهنگ اصیلی پدید بیاوریم. تمدّن و فرهنگ وقتی پدید می‌آید که ما «فرآورده»های مشابه با فرآورده‌های جوامع دارای تمدّن و فرهنگ اصیل نداشته باشیم، بلکه «فرآیند»های مشابه با فرآیندهای آنها را طی کنیم. از جمله زمینه‌های تمدّن‌سازی و فرهنگ‌سازی این است که شهروندان، به طور اعم، و نخبگان، به طور اخص، دارای زندگی اصیل باشند. مهمّترین مولّفه زندگی اصیل در ارتباط با بحثها، نقادی است. تا آدم نقاد نباشد، زندگی اصیل نخواهد داشت. در تعبّد نسبت به گذشتگان و در تقلید از غربیان، تفکّر نقادانه در کار نیست.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید: آیا ـ به تعبیر شما ـ گرته‌برداری از غرب امر نامطلوبی است؟ پاسخ من به این سؤال شاید خلاف آن چیزی باشد که معمولاً گفته می‌شود. به اعتقاد من وقتی فرهنگ و تمدّنی اصیل بخواهد ظهور پیدا کند، باید در ابتدا از مجموعه دستاوردهای بشری در فرهنگها و تمدّنهای دیگر استفاده کند. این استفاده ممکن است تا مدتهای مدید از نظر ناظری بیگانه گرته‌برداری به حساب بیاید، امّا گرته‌برداری به این معنا، اصلاً کار زشت و نکوهیده‌ای نیست.

مثالی ساده بیاوریم: کسی که در دوره دکتری درس می‌خواند، پیش از این و از همان دوران ابتدایی، بیشتر از استادان خود چیز می‌آموخته است. تنها در دوره دکتری است که انتظار می‌رود رفته رفته نظر اجتهادی پیدا کند و صاحب‌نظر شود و موضعی اتّخاذ کند و احیاناً بر سر آن با استاد خود مخالفت بورزد. امّا اگر این شخص می‌خواست از همان دوران ابتدایی به معلم خود بگوید من قبول ندارم که «الف» را این‌طور بنویسیم و «ب» را آن‌طور،

بچه ساده‌لوحی به حساب می‌آمد. تفکّر استقلالی پس از یادگیری حاصل می‌آید، نه پیش از آن. اگر بیت‌الحکمه مأمون ایجاد نمی‌شد و تا حدود دو قرن و نیم آثار سریانی، عبری، آرامی، و یونانی را ترجمه نمی‌کردیم، اصلاً فرهنگ و تمدّنی که در جهان اسلام پدید آمد، شکل نمی‌گرفت. این مقدّمه «لابد منه» بود برای رفتن به ذی‌المقدّمه. چنین گرته‌برداری، وسیله‌ای ناگزیر است برای رسیدن به هدف (یعنی تفکّر نقدی). این نکته را از آن جهت متذکّر شدم که امروز گاهی به افراط، از دانشگاهیان ما انتقاد می‌کنند که شما هرچه را غربی‌ها می‌گویند، تکرار می‌کنید. باید توجّه کرد که ما در برابر فرهنگی بسیار غنی قرار گرفته‌ایم که چیزی از آن نمی‌دانیم و باید قرنها از آن چیز یاد بگیریم. اگر گرته‌برداری این است، ابایی ندارم که بگویم چیز خوبی است. آنچه بسیار نامستحسن است، این است که شخصی یا جامعه‌ای تصمیم بگیرد تا ابدالآباد به این وضع ادامه دهد. فراگیری، مقدّمه تفکّر است. تفکّر روی مواد خام صورت می‌گیرد. این مواد خام ابتدا باید در جایی حاصل آمده باشند. ما نمی‌توانیم از صفر شروع کنیم. این کار نه مصلحت‌اندیشانه است، نه برحق. ما که نباید کل آنچه را بشر به قیمت بسیار گزافی به دست آورده‌است، به همان قیمت گزاف به دست بیاوریم؛ بلکه باید تقریباً آن را به رایگان حاصل کنیم و در عین حال، در این مرحله متوقّف نمانیم و همان روشی را که غربیان در پیش گرفته‌اند (تفکّر نقدی)، اتّخاذ کنیم.

متأسّفانه این روش در بین ما کمابیش مغفول واقع شده‌است. به هر حال تا وقتی که این فاصله وجود دارد، باید به این گرته‌برداری ادامه دهیم، حتی اگر قرنها طول بکشد. نباید سنّت بشری را فراموش کنیم. سنّت، نقص غریزه را در انسان جبران می‌کند. بخشی از این سنّت بشری، سنّتی است که غربیان دارند و ما هم باید آن را داشته باشیم؛ چنان‌که بی‌توجّهی دانشگاهیان به سنّت عالمان دینی هم معضلی است.

□ طبق فرمایش شما، چه بسا لازم است به مدت چند قرن گرته‌برداری کنیم تا به آن بلوغ مورد نظر برسیم. امّا به نظر می‌رسد که این کار را به صورت موازی هم می‌توان انجام داد. به این معنا که در عین اینکه به غرب و میراث خود توجّه می‌کنیم، نگاه نقادانه را هم دایماً با خود داشته باشیم. به لحاظ زمانی، این‌طور نیست که در مقطعی ـ مثلاً صد ساله ـ باید پیوسته گرته‌برداری کنیم تا بعد از آن بستری فراهم شود و به بلوغی برسیم و تفکّر نقاد را پرورش دهیم.

▣ فرمایش شما درست است. اینها مانعةالجمع نیستند. فراگیری و نقادی را می‌توان در کنار هم و در آن واحد و دوش به دوش هم پیش برد. امّا مسئله این است که وقتی یادگیری و نقادی دوش به دوش هم پیش می‌روند، ناظر بیگانه جنبه یادگیری را بیشتر می‌بیند تا جنبه نقادی. به عبارت دیگر، یادگیری بیشتر چشمگیر است و جلب توجّه می‌کند. نکته دوّم اینکه با قبول این معنا نمی‌توان پذیرفت که دانشگاهیان ما فقط یادگیری می‌کنند. واقعاً در میان دانشگاهیان ما نقد هم وجود دارد. منتها ناظر بیگانه ممکن است تصوّر کند که آنها فقط در حال یادگیری هستند؛ به دلیل اینکه حجم آنچه یاد می‌گیرند، نسبت به حجم آنچه مورد نقد قرار می‌دهند، بیشتر است. امّا نقادی به کلّی مغفول نیست. من به ضرس قاطع عرض می‌کنم نقادیهایی که روشنفکران ما نسبت به غرب می‌کنند، بیشتر و دقیق‌تر از نقادی روحانیون نسبت به غرب است. منتها به نظر نمی‌آید، زیرا وقتی شما کتاب روشنفکر را می‌خوانید، می‌بینید که در آن، از غرب بسیار نقل‌قول شده‌است و نقد نسبت به نقل، حجم کمتری دارد. بیاییم به جای اینکه حجم نقدهای روشنفکر را با نقلهای او از غرب مقایسه کنیم، نقدهای روشنفکر از غرب را با نقدهای روحانیون از غرب بسنجیم. در این صورت، به همان نتیجه‌ای می‌رسیم که عرض کردم. زیرا بی‌تردید با داشتن اطلاعات وسیع‌تر، قویتری می‌توان نقد کرد. این البته شرط لازم است، امّا شرط کافی نیست. به این معنا که نقد هر

کس که اطلاعات وسیعی دارد، لزوماً قوی نیست. امّا به نظر من روشنفکران این شرط لازم را بیش از روحانیون دارند (البته با این قید که هم در میان دانشگاهیان استثنا وجود دارد و هم در میان حوزویان).

نکته دیگری که وجود دارد، این است که نقد باید درباره سخن باشد. مثلاً اگر آرای آیزایا برلین را در مورد آزادی نقد کنید، امّا تصوّرتان در مورد آزادی چیزی باشد که فقط خودتان در ذهنتان پرورانده‌اید، نقد برلین نیست. نقد برلین زمانی ممکن است که آدم حرف برلین را فهمیده باشد، نه اینکه لفظ برلین و واژه رساله درباره آزادی را شنیده باشد. چنین فردی را نمی‌توان نقاد برلین خواند. صرف‌نظر از استثناها، انصافاً آنچه در کشور ما در نقد آزادی، نقد لیبرالیزم و نقد دموکراسی گفته می‌شود، واقعاً نقد آن چیزی نیست که امروزه غربیان از آزادی، دموکراسی، و یا لیبرالیزم مراد می‌کنند.

□ به نظر می‌رسد روشنفکران دینی بنیانهای فکری را منهدم کرده‌اند، امّا هنوز نتوانسته‌اند بنیانهای جدیدی را به جای بنیانهایی که مورد نقد قرار گرفته‌اند و تخریب شده‌اند، تأسیس کنند. عالمان دینی هم، چنان‌که باید و شاید، به این موضوع نپرداخته‌اند. با این وصف، به نظر شما وضعیت روشنفکران دینی و عالمان دینی ما در زمینه تولید، توزیع، و مصرف تفکّر چگونه است؟

▣ دو ابهام در سؤال شما وجود دارد. وقتی از تولید، توزیع، و مصرف تفکّر نام می‌برید، به نظر می‌رسد که تفکّر را نوعی کالا در نظر می‌گیرید که مثل هر کالای اقتصادی، تولید و بعد هم مصرف می‌شود. من نمی‌توانم این تلقّی را بپذیرم.

□ من فقط برای تقریب به ذهن این واژه‌ها را آوردم. منظور اصلاً این نیست که تفکّر را نوعی کالا در نظر بگیریم.

▣ به نظر من دیری است که عالمان دینی، یا همان روحانیان، جوشش

درونی، تفکّر، و نوآوری اندیشگی ندارند. این فقط مربوط به امروز یا بعد از انقلاب نمی‌شود. مدتهاست که این وضع در حوزه روحانیّت شیعی، در تمام زمینه‌ها ـاعم از فقه، اصول فقه، کلام، اخلاق، فلسفه، و عرفان ـ برقرار است.

مثلاً اگر بخواهیم نوآوریهای علاّمه طباطبایی به عنوان شاخصترین چهره در میان عالمان دینی این عصر را مشخّص کنیم، تنها می‌توانیم به دو، سه مورد اشاره کنیم که تازه در اینکه این چند مورد، نوآوری به معنای دقیق کلمه باشد، باز هم هزار چند و چون وجود دارد. مثلاً عده‌ای گفته‌اند نظریه ادراکات حقیق و اعتباری، از نوآوریهای ایشان است. حتی اگر این حرف را بپذیریم، یک فقره فکر نو را نمی‌توان برای تاریخ چند صد ساله ملاک قرار داد.

این سخن با یک درجه کمتر در باب روشنفکران دینی هم صادق است. چیزی که واقعاً خود روشنفکر دینی ابداع کرده باشد، مشاهده نمی‌شود. در میان این گروه هم، تفکّری مسبوق به تفکّر متفکّران گذشته نمی‌بینیم. البته همیشه اخگرهایی وجود دارد، امّا اینکه کسی نکته ریزی را متوجّه شود، غیر از آن است که اساساً مبنای مکتب و مشربی را پی بریزد.

امّا در باب توزیع تفکّر. شکی ندارم که از زمان مشروطه به این طرف، حجم نقل آرا و افکار روشنفکران دینی به مخاطبان و جامعه، به مراتب بیشتر از روحانیون بوده‌است. انصافاً اگر کتابهایی را که در صد سال اخیر در ایران نوشته شده‌است، مرور کنیم، متوجّه می‌شویم که هر سخن نویی ـولو در مقام ناقل بودن ـ از زبان روشنفکران شنیده شده‌است. در هیچ جا نمی‌بینیم که روحانی‌ای نکته جدیدی را نقل کرده و در جامعه اشاعه داده باشد. من هر قدر تأمّل می‌کنم، می‌بینم تمام حرفهای نو را روشنفکران ـاعم از روشنفکران دینی و روشنفکران غیردینی ـ گفته‌اند. البته روحانیون برای اینکه در مقابل سخنان نو روشنفکران واکنش نشان دهند، بخصوص واکنش

نقدآمیز و تدافعی، طبعاً مجبور شده‌اند که از الفاظ و اصطلاحات آنها استفاده کنند و به همین دلیل گاهی می‌توان آن الفاظ و اصطلاحات را در کتابهای آنها هم دید. امّا بحث این است که چه کسی اوّلین بار این را گفت و انتقال داد. من همیشه وقتی می‌خواهم این مطلب را القا کنم، به یاد جمله معروف **نیچه** در چنین گفت زرتشت می‌افتم: «شکارچیان بزرگترین پیروانند. شکارچی ابتدا قصد جان آهو را می‌کند، امّا یکباره به خود می‌آید و می‌بیند که وقتی آهو به طرف راست می‌پیچد، او هم به طرف راست می‌پیچد؛ وقتی آهو به سرازیری می‌رود، او هم به سرازیری می‌رود. خلاصه قدم روی جای پای آهو می‌گذارد و به این ترتیب در واقع خود، صید آهو می‌شود. شکارچی بالاخره پیرو می‌شود». روحانیون هم شکارچیان روشنفکران دینی بوده‌اند، امّا دیر یا زود پیروان آنها خواهند شد. به این ترتیب، رفته رفته می‌بینم که روحانیون هم از جهان‌بینی، ایدئولوژی، آزادی، عدالت، حق مردم، و مفاهیمی از این دست، حرف می‌زنند؛ اصطلاحاتی که اوّل بار روشنفکران به کار برده‌اند. تعبیر جهان‌بینی و ایدئولوژی در میان روحانیون، ابتدا در آثار مرحوم **مطهری** ظاهر شد که خود ایشان به شدت متأثر از **شریعتی** بود. مطهری قبل از شریعتی چنین تعابیری را به کار نبرده بود.

امّا در باب مصرف. باید عرض کنم که اگر این امر به معنای صرف تکرار سخنان روشنفکران دینی باشد، بخش عمده‌ای از نوجوانان و جوانان ما این سخنان را تکرار می‌کنند. امّا مصرف به معنای دقیق کلمه، چیزی دیگری است. وقتی غذایی را، به معنای دقیق کلمه مصرف می‌کنید که آن را خوب بجوید، فرو بدهید، و هضم کنید تا جذب ارگانیزم بدن شما شود. بر این قیاس، باید بگویم آن‌طور که آمار و ارقام نشان می‌دهد، نمی‌توان گفت نوجوانان و جوانان ما واقعاً پیام روشنفکران را مصرف کرده‌اند؛ یعنی فهم کرده‌اند و پذیرفته‌اند. در این جهت چه بسا روحانیون موفق‌ترند، زیرا سخنان آنها برای عوام‌الناس که مخاطبان آنها هستند، قابل‌فهم‌تر و

قابل‌قبول‌تر است. البته به مرور زمان نوجوانان و جوانان دانشگاهی و تحصیل‌کرده فهم بیشتری از سخنان روشنفکران دینی حاصل می‌کنند و چه بسا این سخنان را هم بپذیرند. به این لحاظ، به نظر می‌رسد که باید نسبت به آینده خوش‌بین بود.

موضوع دیگری که شما به آن اشاره کردید، بحث تخریب است. در اینجا می‌خواهم دو نکته را بگویم: اوّل اینکه در عالم فکر، دو وظیفه بر دوش متفکّر است. یکی اینکه آنچه را باطل است، از میان ببرد و دیگر اینکه حق را بر کرسی بنشاند. یکی از این دو وظیفه، جنبه سلبی دارد و دیگری، جنبه ایجابی. سؤال اینجاست که اگر متفکّری این توانایی ذهنی را داشته باشد که به خوبی بتواند خطاهای دیگران را نشان دهد، امّا قادر نباشد صوابی را به جای آن خطاها بنشاند، آیا نباید کار اوّل را انجام دهد؟ به نظر من مانعی ندارد.

اگر من بتوانم هر دو کار را انجام بدهم و با این حال فقط یکی از آنها را جامه عمل بپوشانم، طبعاً کار من به لحاظ اخلاقی قابل دفاع نیست. امّا اگر فقط بتوانم کار اوّل را انجام بدهم و در این مسیر حرکت کنم، خلافی مرتکب نشده‌ام. امام فخر رازی در حوزه‌های علمیّه به «امام المشککین» معروف است. می‌گویند وی در هر سخنی، تشکیک می‌کرد و نشان می‌داد که آن سخن خطاست، امّا خود نمی‌توانست سخنی را تأسیس کند. خوب این کار چه اشکالی دارد؟ هرس کردن جنگل اندیشه‌ها، به خودی خود گام خوبی است. به نظر من نفس حذف و نفس نشان دادن بطلان عقایدی که ناشی از خودشیفتگی، تعصب، پیش‌داوری، جزم و جمود، و خرافه‌پرستی هستند، هنر بسیار بزرگی است. بنابراین تخریب هم اگر تخریب امر باطل باشد، چیز خوبی است. اینجاست که به نکته دوّم می‌رسیم و آن اینکه اصلاً نباید بحث را معطوف به تخریب و تأسیس کنیم و به تخریب، ارزش منفی بدهیم و به تأسیس، ارزش مثبت. باید دید چه چیزی تخریب و چه چیزی تأسیس

می‌شود. تخریب اگر تخریب باطل باشد، خوب است و تأسیس اگر تأسیس باطل باشد، بد است.

به طور کلّی در مجادلات بین روشنفکران دینی و روحانیون، سه مغالطه عمده وجود دارد. یکی از آنها همین است که بحث را به نفس تأسیس و تخریب معطوف کنیم. مغالطه دوّم این است که فکر را به زمان مقیّد کنیم. فکر، امری بی‌زمان است. باید این را بپذیریم. در مجادلاتی که با هم داریم، از این بحث نکنیم که فلان فکر نو است، یا کهنه. من بارها گفته‌ام که در طول تاریخ فرهنگ بشری و از جمله در تاریخ فرهنگ اسلامی، کم نبوده‌اند انسانهایی که به هلاکت افتاده‌اند، چون فکری را تنها به جهت اینکه کهنه بوده‌است، رد یا قبول کرده‌اند و یا تنها به جهت اینکه نو بوده‌است، مردود شمرده‌اند یا پذیرفته‌اند. مغالطه سوّم مکانی دیدن فکر است؛ درحالی‌که فکر مکان ندارد. باز هم به گمان من کم نبوده‌اند کشتگان این تصوّر باطل که فکری را به دلیل اینکه شرقی است، باید قبول یا رد کرد، یا به دلیل اینکه غربی است، باید پذیرفت یا مردود شمرد. فکر حق را باید قبول کرد، خواه شرقی باشد، خواه غربی. فکر نه شرقی است، نه غربی؛ نه نو است، نه کهنه. فکر یا صادق است، یا کاذب؛ یا مطابق با واقع است، یا مطابق با واقع نیست.

□ پس بحث کارآمدی یا ناکارآمدی فکر در این میان چه جایگاهی دارد؟

▣ در جایی که فکری به دلیل کارآمدی باید مورد قبول قرار گیرد و در جای که فکری به دلیل ناکارآمدی باید رد شود، البته باید به کارآمدی و ناکارآمدی پرداخت. امّا این امر در علوم نظری نیست، بلکه در علوم عملی است؛ در آن شاخه‌ای است که قدما به آن «حکمت عملی» می‌گفتند. البته آن هم به زمان بستگی ندارد؛ ممکن است فکری نو باشد، امّا کارآمد نباشد و برعکس امکان دارد فکری هزار سال پیش اظهار شده باشد، امّا دارای کارآمدی باشد.

ممکن است از منظر پست‌مدرنیستی اعتراض شود که حق و باطل وابسته به فرهنگ[1] است. نمی‌توان فوق فرهنگها ایستاد و گفت این فرهنگ حق است، یا باطل. چیزی ممکن است در درون فرهنگی حق باشد و در درون فرهنگ دیگری باطل و به هر حال ملاکی فرافرهنگی‌ای وجود ندارد که بر اساس آن، حرف از حق و باطل زد. چنین نگرشی وجود دارد، امّا باید گفت این فکری است که خیلی‌ها آن را نپذیرفته‌اند. کسانی مثل مارکس، نیچه، فوکو، و حتی فروید، هر کدام از حیثی آن را قبول نکرده‌اند. طبعاً به طریق اوّلی، پست‌مدرنهای امروزی هم ـ تحت تأثیر آن متفکّران ـ نمی‌توانند این فکر را بپذیرند.

بنده این حرف پست‌مدرن‌ها را اصلاً قبول ندارم که حق و باطل نسبی‌اند و بستگی به فرهنگها دارند. حتی اگر فرض کنیم که این‌طور باشد، لااقل من و شما در درون فرهنگ خود می‌توانیم بفهمیم که چه حرفی حق است و چه حرفی باطل. اگر دیدگاه نسبیت‌گرایانه درست هم باشد، فقط در گفت‌وگوی میان تمدّنها و فرهنگها و احیاناً در گفت‌وگوی میان ادیان، مشکل ایجاد می‌کند؛ امّا نه در گفت‌وگویی که در دل یک فرهنگ، تمدّن، و یا دین جریان دارد. در اینجا باید با استدلال نشان دهیم که حرفی حق است، یا باطل.

□ **کسانی که نسبیت در معرفت را می‌پذیرند، لزوماً بر مبنای نسبیت فرهنگها بحث نمی‌کنند، بلکه بر اساس برخی مبانی مندرج در معرفت‌شناسی جدید و هرمنیوتیک معاصر، می‌گویند معرفت یقینی و قطعی وجود ندارد و لذا از حق و باطل قطعی هم نمی‌توان سخن گفت. اینها نیز نسبی‌اند و کسانی که به این مبانی اعتقاد دارند، نمی‌توانند از حق و باطل سخن بگویند.**

▣ این هم سؤال بسیار جالبی است. شما می‌فرمایید تمام نسبیت، مبتنی بر

---

1. culture bound

نسبیت فرهنگی نیست، بلکه گاهی هم نسبیت معرفت، براساس اعتقاد به تفاوت فهمها حاصل می‌شود. بنده عرض می‌کنم که فهمها متفاوت است، غیر از این است که مطلبی صادق است، یا کاذب. این دو از یکدیگر متمایز هستند. «فهمها متفاوت است»، به این معناست که اگر بگوییم «خدا واحد است»، شما از این گزاره چیزی می‌فهمید و من از آن چیز دیگری. امّا یک وقت بحث بر سر این است که آیا گزاره «خدا واحد است» با واقع مطابق است، یا خیر؟

در بخش دوّم، ما کاری نداریم که وقتی آقای «الف» می‌گوید «خدا واحد است»، فهم من از این جمله با فهم آقای «الف» هماهنگی و مطابقت دارد، یا خیر؟ چنین بحثی را هرمنیوتیک بر عهده دارد. در این بخش می‌خواهم بدانم هر کس گزاره «خدا واحد است» را گفته است ـ اعم از اینکه مراد گوینده چه بوده است ـ آیا این گزاره منهای قصد گوینده، با عالم واقع مطابقت دارد، یا خیر؟ در اینجاست که بحث صدق و کذب پیش می‌آید. وقتی بحث از صدق و کذب شد، این بحث دیگر هرمنیوتیکی نیست، بلکه آنتولوژیک است. آنچه که من در گفته قبلی‌ام به آن اشاره داشتم، بحث آنتولوژیک و هستی‌شناختی بود، نه هرمنیوتیک.

حوزه و دنیای جدید:
قداست، عقلانیّت، علمانیّت*

□ در سالهای اخیر با موجی از توجّه به مباحث جدید فلسفی و کلامی در حوزه‌های علمیّه مواجه هستیم. گواه آشکار آن، مقالات و مجلاتی است که از طرف حوزویان منتشر می‌شود. به نظر شما چه چیزی این موج را به راه انداخته است؟

▣ قبل از پاسخ به این سؤال، دو نکته را باید متذکّر شوم. نکتهٔ اوّل اینکه وقتی از حوزویان، روحانیّون، روشنفکران، و دولتمردان سخن گفته می‌شود، باید توجّه داشته باشیم که در این‌گونه موارد با ابهام معانی سروکار داریم. این قبیل الفاظ، الفاظی نیستند که به لحاظ معنایی کاملاً واضح باشند. مثلاً وقتی می‌گوییم: «حوزویان»، دقیقاً مرادمان چیست؟ چه کسی «حوزوی» است و چه کسی نیست؟ برای اینکه کسی را بتوان حوزوی تلقّی کرد، آیا باید معلومات خاصّ، عقاید خاصّ، گرایش خاصّ، شأن و کارکرد اجتماعی خاصّ و یا ... داشته باشد؟ به هر حال من در این گفت‌وگو با همین ابهام سر می‌کنم. امّا به نظر من توجّه دادن به این ابهام ضرورت دارد.

نکتهٔ دوّم اینکه هر گاه حکمی دربارهٔ یک جمع مثل حوزویان، روشنفکران، پزشکان، مهندسان، کارمندان، و یا کارگران صادر می‌کنید، همیشه استثناهایی وجود دارد. بنابراین وقتی حکمی را اظهار می‌کنید، هم خودتان باید به آن موارد استثنا توجّه داشته باشید و هم کسی که می‌خواهد از حکم شما انتقاد کند. منتقد، حق ندارد انگشت بر آن استثناها بگذارد. به هر حال حکم ما دربارهٔ یک گروه، حکم دربارهٔ اکثریت قریب به اتفاق افراد

*. نشر نخست در: راه نو، شمارهٔ ۱۳، سال اوّل (تیر ۱۳۷۷)، صص ۲۶ـ۱۸.

آن گروه است. اگر موارد استثنایی وجود داشته باشند، حکم ما را از اعتبار ساقط نمی‌کنند. زیرا از ابتدا هم حکم ما دربارهٔ صددرصد افراد آن جمع نبوده، بلکه دربارهٔ غالب افراد آن جمع بوده‌است. هرچه در این گفت‌وگو دربارهٔ حوزه‌های علمیّهٔ دینی یا حوزویان و یا روحانیان گفته شود، باید به این موارد استثنا توجّه داشته باشد. ناقدان هم نمی‌توانند بر موارد استثنا انگشت بگذارند.

امّا دربارهٔ این سؤال، اگر مراد از سالهای اخیر، سالهای پس از انقلاب اسلامی ایران باشد، وقتی در ایران نظام جمهوری اسلامی روی کار آمد، روحانیّتی که حکومت را در دست گرفته بود، نخستین مواجههٔ جدّی و عملی را با روزگار ما پیدا کرد. طبعاً حکومت اسلامی، هم دستخوش یک سلسله مشکلات عملی شد و هم گرفتار یک رشته مشکلات نظری. شاید در نگاه نخست، مشکلات نظری و عملی به صورت مسائل کلامی و فلسفی به نظر نمی‌آمدند، امّا در سیر منطق قهقرایی، یعنی وقتی تجزیه و تحلیل می‌شدند، آهسته آهسته به یک سلسله مسائل کلامی و فلسفی منجر می‌شدند.

نکتهٔ دیگر اینکه هر نظام حکومتی مخالفانی ـ هم در مقام نظر و هم در مقام عمل ـ دارد. مخالفان نیز مواضع فکری و نظری حکومت‌گران را مورد نقّادی قرار می‌دهند. بالطّبع کسانی که در مقام تصدی حکومت قرار دارند، باید در حد وسع خود جواب دهند.

نکتهٔ سوّم اینکه کسانی که از آنها به «روشنفکران دینی» تعبیر می‌کنیم، بعد از انقلاب به عنوان قشری که هم با متدیّنان سنّتی تفاوت داشتند و هم با روشنفکران غیردینی، کاملاً درگیر این مسائل و مشکلات شدند. بعد از انقلاب، روشنفکران غیردینی چندان مشکلی احساس نمی‌کردند؛ چرا که از حکومت برکنار بودند. برای متدیّنان سنّتی فارغ از امور سیاسی هم مشکلی پیش نیامده بود؛ بخصوص که جهان و روزگار ما را هم نمی‌شناختند تا احساس کنند که مشکل دارند. روشنفکران دینی بودند که هم به دین

تعلّق‌خاطر داشتند و باید از آن تا آنجا که توان داشتند، دفاع می‌کردند و هم می‌دانستند که در چه دنیایی به سر می‌برند.

از نظر من، روی هم رفته این سه عامل (مشکلات نظری و عملی‌ای که نَفْس ادارهٔ یک مملکت، حلّ و رفع آنها را الزام می‌کند؛ مخالفتهایی که نسبت به مواضع سیاستمداران و دولتمردان صورت می‌گیرد؛ و ظهور و بروز شاخص روشنفکری دینی) دست به دست هم دادند و به گفتهٔ شما، موجی از توجّه به مباحث جدید فلسفی و کلامی را در حوزه‌های علمیّه پدید آوردند. البته به نظر من، در این میان نقش روشنفکری دینی مهمّتر است. در میان روشنفکران دینی هم سهم دکتر سروش ـ به جهت مجموعهٔ ویژگیهایی که دارد ـ از همه بیشتر است.

□ به نظر شما، با رسوخ افکار و آرای فلسفی و کلامی جدید در حوزه‌های علمیّه، باید در انتظار چه تحولاتی در بینش علمی حوزویان و در محصولات علمی آنها بود؟

▣ به نظر من بزرگترین و ارجمندترین تحوّل معنوی‌ای که در حوزه‌های علمیّه ما به وجود آمد، زوال احساس استغنا از غیر بود. روز به روز زوال احساس بی‌نیازی و خودبسندگی رو به افزایش است. حوزویان چیزی را که از آن به فهم متعارف و عرفی[1] تعبیر می‌کنیم، به میراثی که از گذشتگان داشتند، منضم کرده بودند؛ میراثی که آمیزه‌ای از آرا و نظرات ارسطوییان، نوافلاطونیان، نوفیثاغوریان، و رواقیان بود. آنها با آن فهم متعارف و عرفی و این میراث، به سراغ کتاب و سنّت می‌رفتند و به همان چیزی که از این نوع مواجهه با کتاب و سنّت حاصل می‌آمد، قانع می‌شدند و به هیچ کس و هیچ چیز دیگر احساس نیاز نمی‌کردند. امّا بر اثر پدید آمدن این موج جدید،

---

1. common sense

مهمّترین خدمتی که به حوزه‌های علمیّه شد، از میان رفتن احساس استغنا بود. زوال احساس بی‌نیازی به نوبهٔ خود لوازم و نتایجی دارد و خواهد داشت که فعلاً با آنها کاری نداریم.

به لحاظ ذهنی نیز به نظر می‌رسد که شاهد نوعی غلبهٔ عقل‌گرایی بر نقل‌گرایی و نصّ‌گرایی[1] هستیم. در گذشته بیشتر اتکای حوزه‌های ما بر نقل و نصّ بود تا بر تفکّر عقلی. اگرچه نهضت اخباری‌گری در میان شیعیان در پی کوشش علمایی مانند مرحوم وحید بهبهائی به ظاهر شکست خورد، امّا گرایش به سراغ نصّ رفتن و نوعی خودداری از تفکّر و تحقیق آزاد، واقعاً در میان ما رایج بود. به نظر من اخباری‌گری امری ذومراتب و مقول به تشکیک است و ما هیچ‌گاه از همهٔ مراتب آن آزاد نبوده‌ایم. این موج جدید، در کار تضعیف اخباری‌گری به معنای وسیع و عمیق کلمه است.

تحوّل دیگر، نقد سنّت فرهنگی خودمان است. امروزه بخصوص روحانیان جوانتر ما نقادانه‌تر به سنّت فرهنگی خود نظر می‌کنند. منظور من از نقد، لزوماً عیب‌جویی نیست، بلکه غافل نبودن از امکان وجود ضعف در این سنّت است.

و امّا تحوّل دیگری که طلایه آن هم اکنون پدیدار است، این است که علم فقه که در حوزه‌های علمیّه احتشام و تسلّط فراوانی داشت، رفته رفته اهمّیّت سابق خود را در ازای هرچه بیشتر اهمّیّت یافتن کلام و فلسفه از دست می‌دهد. توجّه دارید که مقصودم اهمّیّت نسبی فقه در قیاس با کلام و فلسفه است.

□ **عده‌ای نیاز حوزه‌ها را به آگاهی از معارف جدید، ناشی از لزوم پاسخگویی به شبهه‌پراکنی معاندان یا دوستان نادان و کلیشه‌هایی از این دست می‌دانند. امّا به نظر می‌رسد ما در جهانی زندگی می‌کنیم که خواهی نخواهی و دیر**

---

1. textualism

یا زود و به شکلهای مختلف با پدیده‌های فکری و عملی زندگی جدید مواجه خواهیم شد و باید مسائل خود را با توجّه به آنها حل کنیم. از این‌رو باید به سراغ بینشها و آگاهیهای جدید رفت. نظر شما در این باره چیست؟

▣ به نظر می‌آید پاسخ به شبهه‌پراکنی، کمترین وجه حاجتی است که ما به آشنا شدن با پدیده‌های فکری جهان نو داریم. امّا از این گذشته ما به جهان دیگری نیز نیاز داریم. باید با جهان کنونی و فرآورده‌های فکری و فرهنگی آن آشنا شویم. جهت اوّل اینکه از باب «تُعْرَفُ الأشياءُ بِأضْدادِها، يا بِأغيارِها»، برای شناخت فرهنگ خود نیاز داریم که فرهنگ دیگران را بشناسیم. من تا خانهٔ دیگری به غیر از خانهٔ خود ندیده باشم، خانهٔ خود را خوب نمی‌شناسم. یا تا غیر از استاد خود با استاد دیگری آشنایی نداشته باشم، واقعاً نمی‌توانم بگویم که به معنای دقیق کلمه استاد خود را می‌شناسم. ما با شناختن اغیار و اضداد است که خود شیء را می‌شناسیم. بنابراین، برای شناخت فرهنگ دینی خود کاملاً ضرورت دارد که فرهنگهای دیگر ـ اعم از فرهنگهای دینی دیگر و حتی فرهنگهای غیردینی ـ را بشناسیم.

وجه حاجت دوّم این است که با شناختن فرهنگهای دیگر، می‌توانیم نقاط ضعف فرهنگی خود را شناسایی و دفع کنیم و نقاط قوّت فرهنگی دیگران را بشناسیم و آنها را جذب کنیم.

امّا مطلب دیگر، مشارکت در فرهنگ جهانی است. به هر حال معجونی فرهنگی در حال پدید آمدن است؛ آشی در حال پخته شدن است که وقتی پخته شد، همهٔ انسانها باید از آن بخورند و یا دقیق‌تر بگویم، از آن خواهند خورد. برای اینکه ما هم در فراهم آمدن این آش سهمی داشته باشیم و آمیزه‌ای که پدید می‌آید، رنگ و بویی هم از ما داشته باشد، چاره‌ای نیست جز اینکه در پدید آمدن این آمیزه مشارکت کنیم. جدا نشستن و خود را از مجموعهٔ فکر و فرهنگ دور نگه داشتن، فقط به معنای کم کردن سهم خود

در این آمیزه است. ما نباید مشارکت در فرهنگی را که در حال پدید آمدن است، دست‌کم بگیریم. راه مشارکت این است که با دستاوردهای سایر مؤلّفه‌های این فرهنگ، دادوستد داشته باشیم. شرط اوّل این دادوستد، آشنایی با بقیه مؤلّفه‌هاست.

بنابراین به نظر من کمترین حُسنی که آشنایی با علوم و معارف جدید دارد، پاسخگویی به شبهه‌پراکنی معاندان یا دوستان نادان و امثال اینهاست.

□ به نظر می‌رسد حوزویان ما اغلب میان دفاع از سنّت و تصلّب در سنّت، تفاوتی قایل نمی‌شوند. گواه بارز آن را می‌توان در فقه جست‌وجو کرد که فقها به‌رغم تأکید بر اجتهاد، تنها به حاشیه‌نویسی و تکرار آرای برجستگان تاریخی حوزه‌های فقهی مشغولند و کمتر اثری از نوآوری ـ حتی با رعایت موازین سنّتی ـ به چشم می‌خورد. چرا چنین است؟

▣ به نظر می‌رسد تصوّر اصل مطلب بدان‌گونه که شما به تصویر کشیدید، جالب نیست. شما می‌فرمایید حوزویان ما میان دفاع از سنّت و تصلّب بر سنّت فرقی قایل نیستند. به نظر من وقتی ما در مقام دفاع از چیزی هستیم، چاره‌ای جز تصلّب بر آن نداریم. تا تصلّب بر چیزی نداشته باشیم، مدافع آن نیستیم و نمی‌توانیم باشیم. پس باید مطلب را به صورت دیگری تصوّر کرد. چیزی را که شما احساس کردید و به این صورت بیان کردید، من به صورت دیگری به تصویر می‌کشم.

اصل مسئله این است که به این موضوع توجّه داشته باشیم که وقتی می‌گوییم اسلام، سه چیز می‌تواند مراد باشد. این مطلب اختصاص به اسلام هم ندارد. وقتی شما می‌گویید مسیحیت، یا آیین بودا و یا هر دین و مذهب دیگری را نام می‌برید، باید روشن کنید کدام یک از این سه پدیده را اراده می‌کنید. البته این نکته و تفکیکی که در اینجا می‌آورم، به هیچ‌وجه ابتکار من نیست؛ این تفکیک را نویسندگان دیگری برای اغراض دیگری قایل

شده‌اند. به هر حال این سخن دربارهٔ همهٔ ادیان و مذاهب عالم صادق است، امّا من در اینجا فقط دربارهٔ اسلام حرف می‌زنم. از لفظ اسلام سه چیز می‌تواند اراده شود: اسلام یک، اسلام دو، و اسلام سه. اسلام یک، مجموعهٔ متون مقدّس مسلمانان (کتاب و سنّت) است. به تعبیر دیگر، مجموعهٔ مکتوباتی است که حکایت‌گر اقوال و افعال کسانی است که فوق سؤال، و چون و چرا تلقّی می‌شوند. برای مثال، برای شیعیان قرآن و مجموعه‌ای از احادیث و روایات که از چهارده معصوم(ع) باقی مانده‌است، اسلام یک است.

اسلام دو، مجموعهٔ شرحها، تفسیرها، و تجزیه و تحلیلهایی است که در طول ۱۴۰۰ سال گذشته از سوی مفسران قرآن، شارحان حدیث، فیلسوفان، عارفان، متکلّمان، عالمان اخلاق، فقها، اصولیّون و ... دربارهٔ اسلام یک فراهم آمده‌است. بنابراین، اسلام دو مجموعهٔ همه کتابها، رسایل، و مقالاتی است که از گذشتگان مسلمان ما باقی مانده و به دست ما رسیده‌است (در این جملهٔ اخیر اندک مسامحه‌ای وجود دارد که وارد آن نمی‌شوم).

امّا اسلام سه، اسلام در مقام عمل است؛ مجموعهٔ همهٔ افعالی که مسلمانان از آغاز تاکنون انجام داده‌اند، به علاوهٔ همهٔ اوضاع و احوالی که از آن افعال ناشی شده‌است.

این سه اسلام، با هم کنش و واکنش جدّی و پیچیده‌ای داشته و دارند که من در جای دیگری در باب آن بحث مفصلی داشته‌ام و چند و چون این دادوستد را نشان داده‌ام. مطلب مهمّی که در اینجا باید بگویم این است که هرچه در اسلام دو و اسلام سه پدید آمده‌است، اعمّ از اینکه خوب باشد یا بد، لزوماً ناشی از اسلام یک نیست و چه بسا به قیمت عدول از اسلام یک حاصل شده باشد. همچنین هر نقطهٔ قوتی که در اسلام یک وجود دارد، لزوماً به اسلام دو و اسلام سه سرایت نمی‌کند.

□ عکس این را هم اعتقاد دارید؟

▣ البته چنین هم نیست که نقطهٔ قوتی که در اسلام دو و یا حتی اسلام سه وجود داشته باشد، ضرورتاً متعلّق به اسلام یک باشد. کسی که می‌گوید: «اسلام به ذات خود ندارد عیبی / هر عیب که هست از مسلمانی ماست»، در واقع می‌خواهد بگوید اسلام سه و حتی شاید اسلام دو، ربطی به اسلام یک ندارد. به این معنا که اسلام یک، چیز دیگری است و اسلام دو و اسلام سه، چیزهای دیگر. به هر حال باید در باب تعامل این سه اسلام تأمّل جدّی کنیم؛ همچنین وقتی می‌خواهیم دربارهٔ آنها ارزشداوری کنیم، باید تأمّل جدّی کنیم. زیرا به نظر من ارتباط این سه اسلام به این سادگی نیست. مثلاً نمی‌توان گفت اگر مسلمانان در عمل، فلان نقطهٔ ضعف را نشان داده‌اند، حتماً ربطی به آرا و نظرات عالمان دین ندارد. به عبارت دیگر نمی‌توان گفت اسلام سه لزوماً غیرمتأثر از اسلام دو است. خلاصه می‌خواهم بگویم، سه پدیدهٔ مختلف وجود دارد که به هر سه، نام «اسلام» نسبت داده می‌شود. این سه پدیده، با یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند و در عین حال هر نقطهٔ قوتی که در یکی از این سه باشد، لزوماً به دو مورد دیگر سرایت نمی‌کند، ممکن است سرایت کند و ممکن است نکند. دربارهٔ نقاط ضعف هم عین همین سخن صادق است.

□ آیا تجربهٔ اسلام عاشقانه که متعلّق به عرفای ماست، برگرفته از اسلام یک است؟ آیا به همان شیوه‌ای که فرمودید، در آن یک نوع جدایی از اسلام یک صورت گرفته است؟

▣ در این مورد سخن دقیق نمی‌توانم بگویم، امّا به نظر می‌آید آنچه از آن به عرفان اسلامی تعبیر می‌کنیم، تا حدّ وافری تحت تأثیر ادیان و مذاهب شرقی مانند آیینهای هندو، تائو، و بخصوص آیین بودا بوده‌است. به هر حال

آثار عرفای ما جزو اسلام دو به حساب می‌آید.

□ اگر این تلقّی را که عرفان ما تحت تأثیر نوعی تلقّی بودایی بوده است، بپذیریم، آیا این بخش از اسلام دو، عدول از اسلام یک به حساب نمی‌آید؟

▣ چیزی که مسلّم است، این است که غیر از اسلام یک است. اگر سخن از عدول هم بگوییم، البته منظور عدول کلّی نیست. امّا به هر حال اسلام یک با همهٔ آنچه عارفان مسلمان گفته و نوشته‌اند، صددرصد موافق نیست.

به محور اصلی بحث برگردیم. مطلبی که می‌خواستم عرض کنم این است که مسلمان از آن حیث که مسلمان است، فقط باید از اسلام یک دفاع کند، زیرا طبق ادّعای او فقط و فقط در اسلام یک است که خطا راه ندارد. مشکلی که حوزویان ما داشته‌اند و شما از آن به تَصَلّب بر سنّت یاد کردید، این است که علاوه بر اسلام یک، گویی دفاع از اسلام دو را نیز برعهده گرفته‌اند و طبعاً به دست خود، میزان آرا و نظراتی را که باید از آن دفاع کنند، بسیار حجیم و وسیع کرده‌اند. اگر کسی به عنوان یک متفکّر مسلمان بگوید من فقط از اسلام یک دفاع می‌کنم، مجموعهٔ آنچه که باید از آن دفاع کند، حجم بسیار کمتری دارد به نسبت زمانی که بخواهد دفاع از اسلام دو را نیز بر دوش خود بگذارد. به نظر من بخش اعظم چیزی که شما از آن به تصلّب در سنّت تعبیر کردید، همان چسبیدن ناموجه به اسلام دو است. به عبارت دیگر، آنچه شیعیان اثنی‌عشری به لحاظ نظری قایلند، این است که فقط چهارده تن معصوم داریم و نه بیشتر. طبعاً دفاع از قرآن و مأثورات این چهارده معصوم بر آنها الزام می‌شود. امّا حوزویان عملاً از بسیاری آرا و نظرات دیگر هم دفاع می‌کنند. وقتی آرا و نظرات فیلسوفان، عارفان، متکلّمان، عالمان اخلاق، فقها، اصولیّون و ... را هم به مجموعهٔ سخنان چهارده معصوم افزودید و همان غیرت و حمیّتی را که فقط باید نسبت به سخنان چهارده معصوم داشته باشید، به آن آرا و نظرات هم ورزیدید، طبعاً دفاع از

مجموعه‌ای را برعهده گرفته‌اید که نه فقط به جهت حجم عظیمش، بلکه بخصوص به سبب ناسازگاری درونی و نادرستی بخشهایی از آن، مجموعه‌ای غیرقابل دفاع است. بنابراین مشکل حوزویان ما این است که خود را گرانبار کرده‌اند. حق‌طلبی که از هر چیز دیگر مهمتر است و نیز مصلحت‌اندیشی، اقتضای جدّی دارند که امروزه حوزویان ما سبکبار شوند.

در اینجا ممکن است بگویید به محض اینکه یک شخص حوزوی و روحانی به سراغ اسلام یک می‌رود تا از آن دفاع کند، چیزی که عاید او می‌شود، اسلام دو است. به این معنا که وقتی او به سراغ کتاب و سنّت می‌رود، آنچه از کتاب و سنّت استنباط می‌کند، او را وارد قلمرو اسلام دو می‌کند. البته همین‌طور است، امّا فرق عظیمی میان دفاع از استنباط ضابطه‌مندی که خود شخص از قرآن و روایات کرده‌است و دفاع از مجموعهٔ استنباطهایی که گذشتگان از قرآن و روایات کرده‌اند، وجود دارد. به عبارت دیگر تفاوت فراوانی میان دفاع از اسلام دو که عالم دینی هر عصری، خود حاصل آورده‌است و دفاع از اسلام دو که علمای سَلَف برای او به ارث نهاده‌اند، وجود دارد.

خلاصه، یکی از عواملی که سبب می‌شود حوزویان متصلّب جلوه کنند، دفاع آنها از چیزهایی است که ضرورتی در دفاع از آنها نیست و بلکه عدم دفاع از آنها ضرورت دارد.

امّا عامل دیگر این است که اساساً دفاع وقتی پیش می‌آید که شما وارد معرکهٔ مواجههٔ فکری و فرهنگی با دیگران شوید. تا شما وارد این معرکه نشوید، حمله‌ای صورت نمی‌گیرد. دفاع نیز متوقّف بر وقوع حمله است. یکی از ویژگیهایی که حوزویان ما داشته‌اند، این بوده‌است که خود را از معرکه‌های فکری و فرهنگی جهان دور نگه می‌داشته‌اند. ناظر بیرونی گمان می‌کند که حوزویان علی‌رغم علم و اطلاعی که از حملات دیگران به خود دارند، همچنان نابحق بر مواضع خود پای می‌فشرند و به همین علّت،

حوزویان را متصلّب و متعصّب می‌بینند، غافل از اینکه آنها اصلاً از حمله باخبر نشده‌اند.

این اشکال که چرا فقها در فقه و به‌رغم تأکید بر اجتهاد، عملاً به حاشیه‌نویسی و تکرار آرای برجستگان تاریخی مشغولند و کمتر اثری از نوآوری به چشم می‌خورد، به همین جا برمی‌گردد. در واقع، نه فقط در علم فقه، بلکه در هر علمی، زمانی نوآوری پیش می‌آید که شخص از عیب و نقص آرایی که قبلاً در باب یک مسئله گفته شده‌است، باخبر شده باشد و علاوه بر آن، رأی بدیلی به ذهنش راه یافته باشد. هر دو این مراحل ممکن است با تفکّر شخصی طی شود و ممکن است از راه مطالعهٔ آثار دیگراندیشان پیموده شود. وقتی در آثار دیگراندیشان مطالعه و تحقیق نداشته باشیم، در واقع خود را از برکات شقّ دوّم محروم کرده‌ایم.

در اینجا می‌خواهم نکته‌ای را عرض کنم که شاید قدری از حوزهٔ سؤال شما بیرون باشد. اگر کسی ادّعا کند که تیزتک‌ترین و چابکترین دوندهٔ جهان است، یا در سرّ سویدای دلش اعتقاد جازم و قطعی به این مدّعا دارد، یا ندارد. برای تشخیص اینکه آیا به مدّعای خود اعتقاد و ایقان دارد یا نه، راههایی وجود دارد که بهترین آنها این است که به او پیشنهاد مسابقه دهیم. اگر از این پیشنهاد استقبال کرد، نشان می‌دهد که واقعاً به ادّعای خود اعتقاد دارد و مطمئن است که نتیجهٔ مسابقه، چیزی جز سرفرازی او نیست. امّا اگر دستخوش قبض، تشویش، و دل‌نگرانی شد، باید دانست که اعتقادش مطابق با ادّعایش نیست. در مسائل فکری هم وضع دقیقاً به همین صورت است. اگر من بجدّ اعتقاد دارم که «کَلِمَةُ اللّه هِیَ العُلیا»[1] و «الاسلام یَعْلُو و لا یُعْلیٰ علیه»[2]، اسلام دین کامل و یا کاملترین ادیان است، باید از هر نوع رقابت و مسابقه‌ای استقبال کنم. چرا که یقین دارم هجوم و حملهٔ طرف مقابل، نتیجه‌ای جز برنده شدن و سربلند شدن من ندارد. اگر کسی از مواجهه دل‌نگران و

---

۱. سورهٔ توبه، آیهٔ ۴۰.
۲. پیامبر(ص).

ترسان باشد، اعتقاد باطنی او خدشه‌دار است. امّا متأسّفانه می‌بینیم گویی کسانی که از مواجهه استقبال می‌کنند، سست‌اعتقادتر و بی‌تدیّن‌تر محسوب می‌شوند و کسانی که استقبال نمی‌کنند، صحیح‌الاعتقادتر و متدیّن‌تر به حساب می‌آیند؛ حال آنکه قضیّه عکس این است. آن کس که از مواجهه استقبال نمی‌کند، بیشتر دستخوش شکّ و تردید در اعتقادات دینی خود است و آن کس که استقبال می‌کند، ایمان باطنی قویتری دارد.

□ شما بر اساس یک پیش‌فرض فرادینی گفتید که اسلام یک، همان کلام خدا و کلام معصوم است. حال اگر کسی چنین پیش‌فرضی نداشته باشد و پیش‌فرض فرادینی او این باشد که این کلام خدا نیست، بلکه دین را محصول تجربهٔ دینی شخص نبی بداند، آیا این پیش‌فرض در دفاع او از دین تأثیری نمی‌گذارد؟ آیا این امر، مشکل جدیدی بر دینداری پدید نمی‌آورد؟ دینی که کلام خداست، با دینی که گزارش تجربهٔ امر قدسی است، تفاوت دارد و لذا دفاع در یک جا معنا دارد، امّا در جای دیگر نه؟

▣ بله، اگر کسی پیش‌فرضی را که گفتم، نداشته باشد و محصول تجربهٔ دینی (به هر معنایی که «تجربهٔ دینی» داشته باشد) شخصی نبی را هم لزوماً مطابق با واقع نداند و خلاصه به خطاناپذیری کسانی که اقوال و افعالشان در متون مقدّس دینی و مذهبی ثبت و ضبط شده‌است، یقین نداشته باشد، طبعاً برای او دفاع به آن معنا هم جایی نخواهد داشت.

□ ممکن است کسی بگوید دین تجربهٔ امر قدسی است و بعد دین اسلام یا هر دین دیگری را تجربه بیانگذار آن دین در متکاملترین شکل آن تلقّی کند و به حقّانیّت این موضوع هم اعتقاد داشته باشد، آیا دفاع باز هم امکان‌پذیر است؟

▣ اگر کسی دین را تجربهٔ امر قدسی بداند و اگر حاصل این تجربه را در قالب گزاره یا گزاره‌هایی قابل بیان بداند و اگر به صدق آن گزاره یا گزاره‌ها

یقین داشته باشد، به دفاع دست می‌زند. امّا به نظر من، اثبات صدق این گزاره یا گزاره‌ها امکان‌پذیر نیست.

□ آیا بر اساس پیش‌فرض فرادینی گذشتگان، دفاع امکان‌پذیر است؟

▣ بله، امکان‌پذیر است.

□ این مسئله چگونه بر اساس پیش‌فرض گذشتگان که سخن نبی را کلام خدا تلقّی می‌کنند، امکان دارد، امّا در مورد پیش‌فرض فرادینی جدید امکان ندارد؟

▣ پیش‌فرض فرادینی گذشتگان مبتنی بر اندیشهٔ عصمت بود. به این معنا که آنها می‌گفتند کسی که این مطالب و احکام و تعالیم را به ما گفته است، لااقل در سه مقام: تلقّی، حفظ، و ابلاغ پیام خدا، به معنای دقیق کلمه، معصوم و خطاناپذیر است. یعنی در دریافت پیام الهی، نگهداری آن، و رساندن آن دستخوش خطا نشده‌است. بنابراین آنچه می‌گوید، عین واقع است، نه دریافت و استنباط شخصی او از واقع. البته قبول دارم که اثبات خود این مطلب، سعی و رنج عظیمی می‌طلبد.

□ آیا این سه مدّعا که در تفکّر سنّتی ما وجود دارد، اثبات‌پذیر است؟

▣ گذشتگان ما برای اثبات عصمت و خطاناپذیری پیامبر(ص) دلیل پیشینی می‌آورند، نه دلیلی پسینی. آنها می‌گفتند، خدای متعال دارای علم مطلق، قدرت مطلقه، و خیرخواهی علی‌الاطلاق است. چنین موجودی نمی‌تواند مردم را در سرگشتگی، گمراهی، و کجروی باقی بگذارد؛ طبعاً باید مردم را هدایت کند. هدایت هم از راه وحی، بعثت، و نبوّت امکان‌پذیر است. امّا فقط زمانی خدای متعال به مقصود می‌رسد که کسی که خدای متعال به او وحی می‌کند، آن سه نوع عصمت را داشته باشد. این دلیل پسینی نیست،

زیرا به سراغ تک تک انبیا نمی‌رفتند تا ببینند این سه نوع عصمت را دارند، یا نه. می‌گفتند علی‌القاعده باید داشته باشند، زیرا در غیر این صورت، هدایت الهی صورت نمی‌گیرد و مردم در ضلالت می‌مانند. حال اگر مراد شما از اثبات‌پذیری این است که آیا خود این استدلال، قابل خدشه نیست یا هست، باید گفت که کسانی آن را قابل خدشه می‌دانند و کسانی غیرقابل خدشه.

□ فکر نمی‌کنید ما یک مشکل اساسی‌تری داریم و آن همان مشکلی است که ارنست کاسیرر نام می‌برد. کاسیرر معتقد است ورود عقلانیّت به عرصهٔ دین، چیزی از دین باقی نمی‌گذارد. به نظر می‌رسد که پروژهٔ عقلانیّت انتقادی که وارد عرصهٔ دین‌پژوهی شده است، از تلقّی سنّتی از دین چیز زیادی باقی نگذاشته است. آیا به نظر شما مدّعای کاسیرر درست نیست؟

▣ بستگی تمام دارد به معانی‌ای که از عقل، عقلانیّت، دین، و تدیّن مراد می‌کنید. زیرا هیچ‌یک از این الفاظ، معانی واضحی ندارند. بهتر است بگویم، چون هر یک از این الفاظ به چندین و چند معنا استعمال می‌شوند، جواب واحد قاطعی نمی‌توانم بدهم. همین قدر بگویم که اگر مراد از عقلانیّت، این است که فقط تابع استدلال باشیم، از هر ادّعاکننده‌ای ـ هر که باشد ـ مطالبهٔ دلیل کنیم، هیچ‌کس را فوق سؤال ندانیم، برای سنجش‌گری و پرسش‌گری خود حدّ یقفی قایل نباشیم و امکان بر خطا بودن را از هیچ‌کس نفی نکنیم؛ و اگر مراد از «تدیّن»، ـ اگر نگوییم همه، لااقل بخشی از آن ـ حالتی است که در آن، اعتقاد راسخ به یک سلسله از گزاره‌ها فقط بر اساس اعتماد به شخص یا اشخاص خاصّی است، شک نیست که عقلانیّت چندان وفاقی با دین ندارد و روی خوشی به آن نشان نمی‌دهد. به این معنا می‌توان سخن ابوالعلاء معرّی را تکرار کرد که «اِثْنان أَهْلُ الأرضِ ذوعقلٍ بلادین و آخَرُ دَیِّنٌ لاٰ عقْلَ لَهُ». اگر روشنفکر را کسی تلقّی کنیم که به جمیع لوازم عقلانیّت نقادی مدرن ملتزم

است، تعبیر «روشنفکر دینی»، تعبیری متنافی‌الاجزا[1] خواهد شد. مگر اینکه نه عقلانیّت را به آن معنا بگیریم، و نه تدین و روشنفکر را. در این‌گونه موارد، برای اینکه نزاعها لفظی نشوند و هیاهوها بر سر هیچ نباشند، لازم است که دقیقاً تعیین مراد کنیم و الفاظ دارای معانی مبهم را در همان حال ابهامشان دادوستد نکنیم.

بله، سنّت‌گرایانی مانند **کوماراسوامی، گنون، شووان، بورکهارت، لینگز، هاستون اسمیت**، و **سید حسین نصر** بین دو عقل فرق گذاشته‌اند: عقل جزئی[2] و عقل کلّی[3]، و یا به تعبیر دیگر عقل استدلال‌گر[4] و شهود عقلانی[5]. عقل جزئی یا عقل استدلال‌گر آنها همین عقلی است که اکنون می‌گفتم و عقل کلّی یا شهود عقلانی در اصطلاح آنها نیروی درّاکه‌ای است که به هیچ‌وجهی با دین و تدیّن سر ستیز ندارد، بلکه با آن کاملاً همسوست. این سنّت‌گرایان در تمجید و تبجیل شهود عقلانی چیزی فروگذار نمی‌کنند و از سوی دیگر، در تحقیر و تخفیف عقل استدلال‌گر که عقل نقّادی مدرن است، سعی تمام دارند. چون دقیقاً برای من معلوم نشده‌است که شهود عقلانی چگونه چیزی است، حق‌طلبی اقتضا دارد که دربارهٔ آن نفیاً و اثباتاً چیزی نگویم. امّا از ذکر این مطلب صرف‌نظر نمی‌کنم که آیا حجّیّت و واقع‌نمایی شهود عقلانی نباید برای همان عقل استدلال‌گر اثبات شود؟ ظاهراً نمی‌توانیم از چنگ عقل استدلال‌گر بیرون بیاییم.

□ **به این ترتیب ما با عقلانیّت انتقادی دوباره به نظر عرفا و فقهای گذشته می‌رسیم که ادّعا داشتند این نوع عقلانیّت از دینداری چیزی باقی نمی‌گذارد. منتها آنها این را می‌گفتند تا از عقلانیّت بگریزند، امّا امروزه ما این را می‌گوییم تا به**

---

1. paradoxical
2. reason
3. intellect
4. discursive reason
5. intellectual intuition

طرح عقلانیّت انتقادی پناه بریم. زیرا چاره و راه دیگری وجود ندارد. آیا وضع این طور نیست؟

◙ قبول دارم. اگر منظور از عقل، همین عقل استدلال‌گر باشد، برای عاقلان چاره‌ای باقی نمی‌ماند جز اینکه یا در جایی عقل استدلال‌گرشان را به سکوت وادارند تا بتوانند وارد حریم دین شوند، یا بگذارند همچنان پرسش‌گری و بوالفضولی کند که در این صورت، از نعمت ورود به قلمرو دین محروم می‌مانند. البته باز تأکید می‌کنم که هم عقل معانی دیگری دارد و هم دین. ممکن است تلقّیهای دیگری از این دو وجود داشته باشد که طبق آن تلقّیها، این دو کاملاً همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند.

□ با توجّه به پارادوکسیکال بودن مفهوم «روشنفکری دینی» تکلیف کسانی که خود را جریان روشنفکری دینی می‌نامند چه می‌شود؟ آیا شما مفهوم بهتری برای نامیدن این جریان پیشنهاد می‌کنید؟

◙ من به هیچ‌وجه قصد ندارم کارکرد اجتماعی و فرهنگی کسانی را که از آنها به «روشنفکران دینی» تعبیر می‌کنیم، انکار کنم، یا قدر و قیمت آنها و خدماتشان را کم و ناچیز جلوه دهم؛ بلکه اعتقاد راسخ دارم که این قشر، در اصلاح فرهنگ اندیشهٔ دینی جوامع اسلامی نقش بسیار مهمّی ایفا کرده‌اند. همهٔ سخن من فقط دربارهٔ خود اصطلاح «روشنفکری دینی» است. اگر بناست تا آنجا که می‌توانیم گفته‌ها و نوشته‌های خود را از ابتلای به دو بیماری مهلک ابهام و ایهام حفظ کنیم و به گفتهٔ کنفوسیوس بر واژه‌ها ستم نکنیم ـ که این ستم مادر هر بیدادگری می‌تواند بود ـ باید بگوییم که روشنفکری دینی، اصطلاح واضحی نیست. اگر در ایضاح آن سعی کنیم، متنافی‌الاجزا بودنش آشکار می‌شود. الفاظ و تعابیر اروپایی‌ای که ما واژه «روشنفکر» و یا معادل قدیمی‌تر آن «منوّرالفکر» را در ترجمهٔ آنها به کار

می‌بریم، همه از نیمهٔ دوّم قرن هفدهم و در جریان جنبش روشنگری، به این معنا وارد زبانهای اروپایی شده‌اند. این الفاظ که لفظ انگلیسی "enlightened" یکی از آنهاست، همه بر کسانی اطلاق می‌شده‌اند که از هر گونه نادانی و اطلاعاتِ غلط، بری و فارغ باشند و دستخوش هیچ‌گونه خرافه یا پیشداوری نباشند و اطلاعات خود را فقط از طریق «نور عقل» به دست آورده باشند. به نظر کسانی که در جنبش روشنگری مشارکت و سهم داشتند، دین، و احکام و تعالیم دینی از مصادیق تمام‌عیار «اطلاعات غلط» و «خرافه» بودند. بنابراین برائت و فراغت از دین و معتقدات دینی، شرط اوّلِ اطلاق لفظ «روشنفکر» بر اشخاص بود. روشنفکر کسی بود که فقط از عقل تبعیت می‌کرد؛ آن را یگانه ابزار حل مسائل و مشکلات نظری و عملی می‌دانست؛ به مرجعی فوق عقل قایل نبود و از جمله نسبت به احکام و تعالیمی که از عالمی غیبی به انسانهای خاصّی القا می‌شد و آن انسانها خود را مأمور ابلاغ آنها به سایرین می‌دانستند، سست‌مهر و بی‌باور بود و تسلیم به آن آموزه‌ها را تسلیم به بی‌عقلی و خروج از طور عقل تلقّی می‌کرد. در نظر روشنفکر، اقبال به هر منبع دیگری غیر از عقل، چیزی جز پای نهادن در ظلمات جهل، خطا، وهم، و خرافه نبود و اگر خود را «روشنفکر» می‌خواند، فقط برای اشعار به این معنا بود که از این ظلمات گریخته است و اکنون جز در پرتو نور عقل قدم از قدم برنمی‌دارد.

من در اینجا فقط پیش‌فرضهای جنبش روشنگری اروپا و وجه تسمیهٔ قشر روشنفکران به «روشنفکر» را گزارش می‌کنم و نه به تحلیل این پیش‌فرضها کاری دارم و نه به طریق اولی، به نقد آنها. امّا یک نکته را مسلّم می‌دانم و آن اینکه روشنفکران دینی ما چنین نیستند. روشنفکری دینی ما، از این حیث که روشنفکر «دینی» است، به دین علقه و عقیده دارد. نهایت آنکه این علقه و عقیده را به اسلام یک منحصر می‌کند و به اسلام دو، و اسلام سه سرایت نمی‌دهد. این روشنفکر تا آنجا که در توان اوست مطالعه و تحقیق

می‌کند و خود نیز تأمّل و تفکّر دارد و با اندوختهٔ علمی و فکری‌ای که حاصل آن مطالعه و تحقیق و این تأمّل و تفکّر است، به اسلام یک رو می‌کند و آنچه را از اسلام یک درمی‌یابد، به عنوان فهم و استنباط خود از اسلام عرضه و از آن دفاع می‌کند. آنچه روشنفکر اسلامی بدان التزام ضروری ندارد، اسلام دو و اسلام سه است. به همین جهت نه فقط حق خود، بلکه وظیفهٔ خود می‌داند که در اسلام نواندیشی کند و خواستار تجدیدنظر در اسلام دو و اسلام سه باشد. به این معنا، روشنفکر اسلامی به عمیق‌ترین و وسیع‌ترین معنای کلمهٔ اجتهاد، طرفدار اجتهاد است و خود، یک مجتهد است (می‌گویم به عمیق‌ترین و وسیع‌ترین معنای کلمه تا از اجتهاد، معنای مصطلح آن در حوزهٔ فقه فهم نشود). البته روشنفکر مثل هر مجتهد و هر انسان دیگری، در معرض خطا و جهل هم است. این نوع روشنفکری، با اسلام، خصوصاً، و با هر دین، عموماً، سازگاری دارد، امّا به هر حال، آن روشنفکری نیست که فرزند جنبش روشنگری است و در زمینهٔ آن جنبش روییده، بالیده، و به بار نشسته است. به همین دلیل، پیشنهاد من این است که آن را «روشنفکری دینی» ننامیم، بلکه «نواندیشی دینی» یا «تجدیدنظرطلبی» بخوانیم. البته کسانی که در مقام دفاع از تعبیر جاافتادهٔ «روشنفکری دینی» هستند، می‌توانند بگویند که ما اصلاً به لفظ «روشنفکری» معنای دیگری غیر از معنایی که معادلهای اروپایی این لفظ افاده می‌کرده‌اند و می‌کنند، بخشیده‌ایم و به این معنا، روشنفکری دینی متنافی‌الاجزاء نیست. من در جواب عرض می‌کنم که لامشاحة فی الاصطلاح (در وضع و جعل اصطلاح بخل و مضایقه‌ای نیست)، امّا از کسی که جعل اصطلاح می‌کند، انتظار می‌رود تصریح کند که جعل اصطلاح کرده‌است و تعیین کند که لفظ مصطلح را دقیقاً به چه معنایی به کار برده‌است. توجّه دارید که بحث بر سر تعریف دقیق، یا درست، و یا واقعی روشنفکری نیست. من خود معتقدم که در سراسر علوم و معارف بشری و در اکثریت قریب به اتفاق موارد، تعریف

دقیق، درست، و یا واقعی مصداق ندارد و خود مفهومش هم مبتنی است بر رأیی نادرست در نظریهٔ تعریف[1]. بحث بر سر تعیین مراد است؛ همین و بس.

□ برخی بر آنند که حوزه‌های ما به بینش تاریخی مسلح نیستند و شاید به همین دلیل، گرچه فقه، اصول، کلام، و حدیث داریم، امّا تاریخ این رشته‌ها را ـ به معنای جدید اصطلاح ـ نمی‌دانیم. آیا شما فکر می‌کنید که نبود بینش تاریخی، ناشی از این نگرانی است که تاریخی دیدن امور به تقدّسشان لطمه می‌زند، یا اینکه حوزویان ما به علوم جدید بی‌مهری نشان می‌دهند؟

▣ به نظر می‌آید بینش تاریخی دو معنا دارد که شما در سؤال خود فقط به یکی از آنها اشاره کردید. گاهی بینش تاریخی در باب موضوع یک علم است و گاهی در باب خودِ آن علم. گاهی زمین را مشمول تاریخیت می‌بینم و گاهی علم زمین‌شناسی را. اینها دو چیز است. زمین به عنوان یک پدیده، دوره‌هایی را گذرانده و وضع حاضرش در مقایسه با اوضاع سابقش تغییراتی کرده‌است. این یک نوع تاریخیّت است. زمین‌شناسی هم به عنوان یک علم، تطوّراتی پیدا کرده‌است و وضع کنونی آن مثل گذشته نیست. البته باید به این نکته توجّه داشت که تفکیک میان تاریخیّت موضوع یک علم و تاریخیّت خود آن علم، در همهٔ علوم به یک درجه از وضوح نیست. امّا این مطلب دیگری است که وارد آن نمی‌شوم.

شما گفتید ما در حوزه‌ها، فقه داشته‌ایم، امّا تاریخ علم فقه نداشته‌ایم؛ یعنی بینش تاریخی نسبت به خود علم وجود نداشته است. من معتقدم که بینش تاریخی به هیچ‌یک از دو معنایی که گفتم، در حوزه‌های علمیّه وجود نداشته است.

امّا در باب اینکه چرا بینش تاریخی وجود نداشته است، شما دو شقّ را

---

1. theory of definition

احتمال دادید: یکی اینکه تاریخی دیدن امور به تقدّسشان لطمه می‌زند و دیگر اینکه حوزویان ما به علوم جدید بی‌مهری نشان می‌دهند. دربارهٔ کلمهٔ «تقدّس» که شما به کار بردید، باید بگویم که این کلمه، نوعی غموض و ابهام معنایی دارد. تقدّس گاهی به معنای «از جانب خدا آمده» است، گاهی به معنای «کامل و بدون عیب و نقص»، گاهی به معنای «فوق سؤال، و چون و چراناپذیر»، و گاهی به معنای «نقض‌ناشدنی»؛ قانونی که نمی‌توان آن را زیر پا گذاشت. ممکن است این کلمه معانی دیگری هم داشته باشد که من نیافته‌ام. بنابراین دربارهٔ اصل این سخن که تاریخی دیدن امور به تقدّس آنها لطمه می‌زند یا نه، نمی‌توان به سادگی داوری کرد. امّا به نظر می‌آید از دو شقّ که شما احتمال دادید، دوّمی درست است. به این معنا که علّت اینکه حوزویان ما به تاریخ علوم بها نمی‌داده‌اند، این است که به علوم جدید بی‌مهری داشته‌اند. از جمله این بی‌مهریها، یکی بی‌مهری به تاریخ علوم است. امّا اینکه بها ندادن به تاریخ علوم، معلول این باشد که می‌ترسیده‌اند تقدّسها از میان برود، درست نیست. زیرا اصلاً توجهی به رابطهٔ میان بینش تاریخی و از میان رفتن تقدّسها نداشته‌اند.

□ به نظر من در سالهای اخیر این توجّه حاصل می‌شود. به این معنا که وقتی روحانیّت ما از بیرون به رویکرد روشنفکران دینی نگاه می‌کند، می‌بینند طرح روشنفکری دینی ـ که یکی از لوازمش نگاه تاریخی به دین است ـ به هر چهار معنایی که فرمودید، از دین تقدّس‌زدایی می‌کند. به عبارت دیگر، طبق تفکیک شما از اسلام، آنها می‌بینند که نه تنها تاریخی دیدن، از اسلام دو قداست‌زدایی می‌کند، از اسلام یک نیز قداست‌زدایی خواهد کرد. چرا که از نظر روشنفکری دینی، اصل دین هویت تاریخی دارد و به مرور بسط و تکامل تاریخی پیدا می‌کند. معلوم نیست که دین خاتمیّت داشته باشد. کار احیاگران بعدی فقط فهم و شرح دین نیست، بلکه آنها تجربیات دینی‌ای داشته‌اند که بر دین افزوده‌اند و آن را

متکاملتر کرده‌اند. مولوی، ابن‌عربی، و حافظ فقط شارحان دین نبوده‌اند؛ آنها تجربیات خود را بر دین افزوده‌اند. از طرف دیگر، روشنفکری دینی به دلیل اینکه تعیین مصداق را وظیفهٔ نبی نمی‌داند، کلّ تاریخ دین را بلاموضوع کرده و از حیطهٔ دین خارج کرده است. بدین ترتیب در این نوع دین‌پژوهی، اصلاً ختم نبوت معنا نخواهد داشت. چنین تاریخ‌نگری دربارهٔ دین، به هر چهار معنا (از ناحیهٔ خدا آمدن، کامل بودن، بی چون و چرا بودن، و نقض‌ناپذیری) منتهی به قداست‌زدایی از دین می‌شود. روشنفکری دینی نه تنها از دین قداست‌زدایی می‌کند، بلکه با ادّعای افزودن به دین، به نوعی، ادّعای پیامبری می‌کند. این خطری است که روحانیّت در حال حاضر، در مواجهه با روشنفکران دینی احساس می‌کند.

▣ به فرض اینکه اکنون روحانیّت به آستانهٔ آگاهی از این خطر رسیده‌باشد، این آگاهی در تلقّی آیندهٔ روحانیّت نسبت به تاریخ علوم اثر خواهدکرد، امّا نمی‌تواند عدم توجّه به تاریخ علوم را در گذشته توجیه و تبیین کند.

□ به نظر شما با توجّه به روند جهانی و ملی ـ چه در سطح نظری، و چه در سطح اجتماعی و عملی ـ چه چیزهایی از سنّت ما توان ماندگاری و مقاومت دارد و چه چیزهایی ندارد. در ضمن، ما باید دل‌نگران ماندن چه چیزهایی باشیم؟

▣ ماندگاری، یک لفظ مبهم است. به چقدر از ماندن، ماندگاری می‌گوییم؟ منظور از ماندگاری، ماندن تا چه زمانی است؟ تا فردا، یا سال آینده، یا ده سال دیگر، یا قرن آینده و یا ...؟ از آنجا که سؤال مبهم است، نمی‌توانم بگویم چه چیزهایی توان ماندگاری دارند و چه چیزهایی ندارند.

امّا مطلب دیگری وجود دارد که توجّه دادن به آن برای من مهمّ است و آن اینکه توان ماندگاری داشتن، عین حق بودن نیست و توان ماندگاری نداشتن، عین باطل بودن نیست. اینها دو چیزند. علّت این امر این است که

در ساحت عقیده، غیر از عقل دو امر دیگر نیز دخیلند: یکی احساسات و عواطف، و دیگری اراده. بگذریم از اینکه کسانی مانند هیوم، مارکس، نیچه، فروید، و فوکو هر کدام به نحوی و از راهی خواسته‌اند نشان دهند که در بن همهٔ عقاید، آرا، و نظرات ما، احساسات، عواطف، و اراده نهفته است و این دو پدیده (یکی احساسات و عواطف، و دیگری اراده) منشأ و علّت همهٔ باورهای ما هستند. امّا حتی اگر سخن آنها را هم نپذیریم، لااقل باید بپذیریم که فقط بخشی از باورهای ما معلول عقل است و بخشهای دیگر، معلول احساسات و عواطف، یا اراده‌اند. در این صورت ممکن است گزاره‌ای در عین اینکه حق است و در عین اینکه اگر ما بودیم و فقط عقلمان، می‌توانستیم مطابقت با واقع آن را دریابیم، از آستانهٔ باورمندی ما بگریزد، زیرا باورمندیهای ما معلول منشأهای دیگری هم هستند. بنابراین صرف اینکه رسوخ و نفوذ عقیده‌ای در اذهان و نفوس آدمیان کم شود، یا به کلّی زوال یابد، نشاندهندهٔ این نیست که آن عقیده ناحقّ بوده است.

این نکته را هم یادآور شوم که حق بودن، به معنای استدلالی بودن هم نیست. زیرا حتی اگر حجّیّت عقل به معنای نیروی استدلال‌گر را هم بپذیریم، فقط از قوّت دلیل می‌توانیم صحّت مدّعا را نتیجه بگیریم و از سقم مدّعا می‌توانیم ضعف دلیل را نتیجه بگیریم، امّا هرگز نمی‌توانیم از ضعف دلیل، سقم مدّعا را نتیجه بگیریم، یا از صحت مدّعا، قوّت دلیل را. بنابراین چه بسا ادّعای من صحیح و حق باشد، امّا دلیل قوی‌ای به سود آن نداشته باشم. البته در این صورت حق ادّعا ندارم، چون فقط کسی حق دارد ادّعا کند مدّعایش صحیح است که دلیل قوی‌ای به سود آن داشته باشد. امّا به هر حال ممکن است باوری از باورهای من، فی‌نفس‌الامر حق باشد، امّا من استدلالی به سود آن نداشته باشم.

امّا درباره قسمت دوّم سؤالتان (ما اصولاً باید دل‌نگران ماندن چه چیزهایی باشیم) اگر از من می‌پرسید، باید بگویم فقط باید دل‌نگران انسان

باشیم. دین برای انسان آمده است و دغدغه‌اش نجات انسان است و لذا خادم انسان است. من نه دل‌نگران سنّتم، نه دل‌نگران تجدّد، نه دل‌نگران تمدّن، نه دل‌نگران فرهنگ، و نه دل‌نگران هیچ امر انتزاعی دیگری از این قبیل. من فقط دل‌نگران انسانهای گوشت و خون‌داری هستم که می‌آیند، رنج می‌برند، و می‌روند. سعی کنیم انسانها هرچه بیشتر با حقیقت مواجهه یابند و به حقایق هرچه بیشتری دسترسی پیداکنند؛ علاوه بر آن هرچه کمتر درد بکشند و رنج ببرند؛ و علاوه بر آن هرچه بیشتر به نیکی و نیکوکاری بگرایند. برای تحقق این سه هدف، از هر چیزی که سودمند می‌تواند بود بهره گیرند؛ از دین گرفته تا علم، فلسفه، عرفان، هنر، ادبیات، و همهٔ دستاوردهای بشری دیگر.

□ شما فرمودید حق بودن، با استدلالی بودن ملازمه ندارد و ممکن است نکته‌ای حق باشد، امّا در میان ما ماندگار نشود. سؤال من این است که آیا ما برای حق بودن یک مدّعا، راهی جز عقلانیّت جمعی و یا به تعبیر صحیح‌تر عقلاییّت داریم؟ گویا ما در اینجا اندکی به پست‌مدرن‌ها نزدیک می‌شویم. اگر ما حقّانیّت و یا برحق بودن را آن چیزی بدانیم که عقلا بر آن صحّه می‌گذارند، هرچه عقلا بر آن صحه بگذارند، عقلانی و در نتیجه ماندگار خواهد بود. حال آیا ما می‌توانیم از حق بودن آن امر دفاع کنیم؟

▣ اگر بخواهیم ادّعا کنیم که مطلب ما حق است، البته راهی جز استدلال (رجوع به عقلانیّت جمعی) نداریم. یعنی اگر استدلال قوی‌ای به سود مدّعایی اقامه نشد، حق نداریم آن مدّعا را حق بدانیم. امّا هنوز هم ممکن است آن مدّعا فی‌نفس‌الامر حق باشد. حق بودن یک گزاره، یک چیز است و حق ادّعای حق بودن آن گزاره را داشتن، چیز دیگری. اگر استدلال قوی‌ای به سود ادّعایتان ندارید، حق ادّعای حقّانیّت آن را هم ندارید، هر چند مدّعایتان حق باشد.

□ کسی که استدلالی برای مدّعای خود ندارد، امّا بر اساس علم حضوری و یا مشاهدهٔ درونی به امری رسیده است، به لحاظ فردی مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ اگر احساس رسالت تاریخی کند و بخواهد دیگران را هم بر اساس تجربهٔ شهودی خود به صراط مستقیم هدایت کند و اگر بخت با او یار باشد و با مردم یار نباشد و به حکومت دست یابد، می‌تواند یک نظام توتالیتر و فاشیستی ایجاد کند. در این صورت، تکیه بر شهود فردی در عرصهٔ عمومی بسیار خطرناک است و زمین را به جهنّم تبدیل می‌کند.

▣ کاملاً درست است. من به عنوان یک فرد، گزاره‌هایی را حق می‌بینم که یا از طریق شهود به آنها رسیده‌باشم، یا از طریق استدلال. امّا در برابر شما فقط حق ادّعای صدق گزاره‌هایی را دارم که به سود آنها استدلال داشته باشم.

□ بنابراین موقعی که نظامهای دینی با مردم مواجه می‌شوند، باید کارشان را تنها بر مبنای استدلال پیش برند، نه اینکه تابوها و انگاره‌هایی را به زور به مردم القا کنند که برای آنها استدلالی وجود ندارد؟

▣ بله.

□ راسل می‌گوید دین صد جان دارد. چه چیز در دین وجود دارد که آن را این چنین ماندگار کرده است که بشریت حتی پس از تجربه خشونتهای وسیع و گسترده حاملان رسمی دین، آن را رها نمی‌کند؟

▣ کسی که می‌گوید دین در طول تاریخ بشری، سخت‌جانی نشان داده‌است، باید سه مطلب را مفروض گرفته یا اثبات کرده‌باشد: اوّل، در طول تاریخ، شيء واحدی به نام دین استمرار وجود داشته‌است؛ دوّم، آن شيء واحد (دین) با تضادها، مخالفتها، و دشمنیهایی مواجه بوده‌است؛ و سوّم،

آن عوامل متضاد، مخالف، و دشمن‌خو چنان قوی و عظیم بوده‌اند که بر اساس ظواهر امور، انتظار نمی‌رفته‌است دین بتواند از عهدهٔ آنها برآید. این سه مدّعا نه خود وضوح مفهومی دارند و نه به سود آنها دلیلی قوی‌ای وجود دارد.

پیش‌فرض اوّل را در نظر بگیرید. آیا در طول تاریخ شیء واحدی به نام دین استمرار وجود داشته است؟ برای اینکه بتوانیم جواب مثبت یا منفی بدهیم، نخست باید بدانیم که مراد از دین چیست؟ واقعیّت این است که آن‌قدر معانی متعدد و متفاوتی از لفظ دین اراده و فهم شده است که شخص درمی‌ماند آن پرسش را چگونه پاسخ دهد. امروزه (در اواخر قرن بیستم) بسیاری از انسانها را متدیّن می‌نامیم. در دو یا سه هزار سال پیش هم انسانهای متدیّن می‌زیسته‌اند. چه چیز یا چیزهای مشترکی میان این دو دسته از انسانها سراغ داریم که هر دو دسته را متدیّن می‌خوانیم؟ **گیلبرت چسترتون**، نویسندهٔ انگلیسی، در کتاب من حیث المجموع[1] جملهٔ زیبایی دارد. او می‌گوید: «متدیّنان قدیم به خدایشان نیازمند بودند. متدیّنان جدید به موجودی نیازمندند که خدایشان شود.» میان این دو دسته انسانهایی که هر دو را متدیّن می‌نامیم، چه وجه اشتراکی می‌بینیم؟ **تامس پین**، میهن‌پرست انقلابی و نظریه‌پرداز سیاسی امریکایی، می‌گفت: «دین کار نیک کردن است.» **ماتیو آرنولد**، شاعر انگلیسی، می‌گفت: «دین یعنی اخلاق همراه با عاطفه.» **جمیز باری**، نمایشنامه‌نویس و رمان‌نویس اسکاتلندی، می‌گفت: «دین آن چیزی است که بیش از هر چیز دیگری بدان علاقه داری.» **وایتهد** می‌گفت: «دین همان کاری است که فرد با تنهایی خود می‌کند.» **ادوارد تایلور**، انسان‌شناس انگلیسی، می‌گفت: «دین اعتقاد داشتن به موجودات مجرد است.» و **امیل دورکم** می‌گفت: «دین نظام واحدی از عقاید و اعمال است که به امور مقدّس ربط دارند.» می‌بینید که هر کس از لفظ دین، چیزی

1. All things Considered

را اراده می‌کند. این چند مثالی که گفتم، فقط مشتی است از خروار. این سلسله را می‌توان بدون ذرّه‌ای مبالغه تا صدها گفتهٔ دیگر ادامه داد. حال سؤال این است که درباره کدام یک از اینها می‌توان ادّعا کرد که در طول تاریخ استمرار وجود داشته است؟

حال از منظر دیگری نظر کنیم. فرض کنیم مرادمان از دین، وجوه مشترک میان ادیان نهادینه و استقراریافتهٔ تاریخی مانند اسلام، مسیحیت، یهودیت، آیین زرتشت، آیین هندو، آیین بودا، و آیین تائو باشد و از این وجوه مشترک نیز، به وجوه مشترک عقیدتی کار داشته باشیم و از وجوه مشترک اخلاقی و وجوه مشترک عبادی آنها صرف‌نظر کنیم و وجوه مشترک عقیدتی را هم به تبع استیس، سه فقرهٔ عقیدتی بدانیم: اعتقاد به خدا، اعتقاد به هدفداری جهان، و اعتقاد به اینکه جهان، نظام اخلاقی است. اگر همهٔ این فرضها را بپذیریم، شاید بتوان گفت که رمز سخت‌جانی و ماندگاری دین و در واقع این سه عقیده، این است که آدمی خود را همواره با درد و رنجهای امحاناشدنی و زوال‌ناپذیری مواجه دیده و می‌بیند. بر صفت امحاناشدنی و زوال‌ناپذیر تأکید دارم تا دردها و رنجهای دفع و رفع‌پذیر را از محل بحث بیرون کرده باشم. به عبارت دیگر، بر خصلت تراژیک[1] خود زندگی انگشت می‌گذارم. دین و یا به تعبیر دیگر، آن سه فقرهٔ عقیدتی، این دردها و رنجها را نمی‌تواند دفع و رفع کند، امّا می‌تواند به آنها معنا دهد. نیرویی که به آن نامی هم نمی‌توانم داد ـ اگرچه دیگران آن را به نامهای گونه‌گون خوانده‌اند ـ آدمی را الزام می‌کند که درد و رنج را یا دفع و رفع کند، یا اگر چاره‌ناپذیر و جزءلاینفک سرشت زندگی‌اند، به آنها معنا ببخشد تا لااقل از تحملشان نوعی رضایت باطن دست دهد. دین این کار را می‌کند و این است رمز ماندگاری دین (به این معنا). به نظر من سرّ اینکه انسانها در طول تاریخ گوششان چندان بدهکار کسانی نبوده است که می‌خواسته‌اند به

---

1. Tragic

زعم خود کذب این سه گزاره را نشان دهند، همین است که آگاهانه یا ناآگاهانه می‌دانسته‌اند که این سه گزاره، کارکردی بدیل‌ناپذیر دارند و اگر از دست بروند، چیز دیگری هم در کف نمی‌ماند. البته بر این مدّعایم دلیلی ندارم و چه بسا فقط قیاس به نفس می‌کنم.

□ برخی بر آنند که بینش علمی حوزویان چنان است که دغدغهٔ آثار نظری و عملی ناشی از یک رأی، گاهی به تنها معیار درستی و نادرستی آن نظر بدل می‌شود. گرچه این دغدغه ممکن است دینی و ایمانی باشد، امّا فکر نمی‌کنید که با شأن علم‌ورزی منافات داشته باشد؟

▣ ما در مواجهه با یک رأی باید چهار مقام را از هم تفکیک کنیم. اوّل اینکه چه علل و عواملی دست به دست هم داده‌اند و این رأی را در ذهن و ضمیر شخص پدید آورده‌اند و راسخ کرده‌اند؟ چرا این رأی در ذهن این شخص به وجود آمده است؟ اگر بخواهیم با اصطلاحات فلاسفه سخن بگوییم، عقیده و رأی هم یک امر ممکن‌الوجود است و مانند هر ممکن‌الوجود دیگری نیازمند علّت است. این کار روان‌شناسی باور است که تعیین کند چه علّت یا عللی موجب پیدایش عقیده و رأی‌ای در ذهن کسی می‌شوند. چه بسا پدید آمدن و رسوخ رأی و عقیده در ساحت ذهن آدمی، امری اختیاری هم نباشد.

مقام دوّم اینکه چرا شخص رأی خود را اظهار کرده و با دیگران از طریق زبان و قلم در میان گذاشته‌است؟ چرا ما برخی از آرای خود را در دل نگه می‌داریم و آنها را با کس یا کسانی در میان نمی‌گذاریم و برخی دیگر را کتمان نمی‌کنیم و افشا می‌کنیم؟ این بازمی‌گردد به انگیزه‌ها، انگیزشها، اهداف، و نیّات ما. در همین جاست که کسانی داستان حسن‌نیّت و سوءنیّت را پیش می‌کشند.

مقام سوّم اینکه رأی مورد نظر ـ صرف‌نظر از اینکه به چه علّت یا عللی

در ذهن شخص پدید آمده و صرف‌نظر از اینکه چرا آن شخص آن را گفته و نوشته است ـ حق است یا باطل، صحیح است یا سقیم، مطابق با واقع است یا غیرمطابق با واقع؟

مقام چهارم اینکه اگر کس یا کسانی به این رأی معتقد شوند، نفس اعتقادشان به این رأی، چه اثر یا آثاری خواهد داشت؟ به عبارت دیگر، آثار فردی و اجتماعی مترتّب بر اعتقاد به این رأی کدامند؟

آنچه بسیار مهمّ است این است که این چهار مقام هیچ ربطی به یکدیگر ندارند. مثلاً اگر در مقام دوّم معلوم شود که اظهار عقیده فردی از سر سوءنیّت بوده‌است، نمی‌توان در مقام سوّم نتیجه گرفت که عقیده‌اش باطل یا کاذب است. همان‌طور که از اینکه کسی از سر حسن‌نیّت عقیده‌ای را اظهار کرده‌است، نمی‌توان حقّانیّت یا صدق آن عقیده را استنتاج کرد. ممکن است عقایدی که از روی سوءنیّت بیان می‌شوند، کاذب یا صادق باشند. عقایدی هم که از روی حسن‌نیّت بیان می‌شوند، ممکن است صادق یا کاذب باشند. از کشف آثار مترتّب بر اعتقاد به یک رأی در مقام چهارم هم نمی‌توان حقّانیّت یا بطلان، و صدق یا کذب آن رأی را در مقام سوّم نتیجه گرفت.

مطلب دیگر اینکه عالمان و علم‌ورزان، از این حیث که عالم و علم‌ورزند، فقط دغدغهٔ مقام سوّم (مقام صدق و کذب، حق و باطل و صحیح و سقیم) را دارند و بخصوص بشدت می‌پرهیزند و باید بپرهیزند از خلط مقام سوّم با دو مقام دوّم و چهارم. هر کس ـ اعمّ از حوزوی و غیرحوزوی ـ که در رویارویی با یک رأی بی‌درنگ به سراغ مقام دوّم و چهارم رود، یا راه را گم کرده‌است یا می‌خواهد دیگران را گمراه کند. آنکه علم‌ورز و حق‌طلب است، به جای اینکه بپرسد چرا فلان کس این رأی را اظهار کرد، یا اگر کسی به این رأی معتقد شود چه می‌شود، می‌پرسد این رأی حق است، یا باطل.

ممکن است گفته شود که پرداختن به آثار مترتّب بر اعتقاد به یک رأی (مقام چهارم) ناشی از دغدغهٔ دینی و ایمانی است، امّا به نظر من، کسانی که

دغدغهٔ دینی و ایمانیشان آنها را به عطف توجّه انحصاری به مقام چهارم کشانده است، باید از خود دو سؤال کنند. سؤال اوّل که بیشتر به قلمروهای کلام و فلسفهٔ دین مربوط می‌شود، این است که آیا حقیقت نجات‌بخش است، یا نه؟ سؤال دوّم که به قلمرو اخلاق تعلّق دارد، این است که آیا مصلحتی فوق کشف و اظهار حقیقت وجود دارد، یا نه؟ اگر ما حقیقت را بالمآل نجات‌بخش می‌دانیم، نباید دغدغهٔ آثار و نتایج اظهار و اشاعهٔ آن را داشته باشیم. باید بگذاریم حقایق منتشر شوند و در اختیار همه قرار گیرند، زیرا معتقدیم که حقیقت در نهایت ثمره‌ای جز نجات بشر نخواهد داشت. مگر اینکه اعتقاد داشته باشیم حقیقت نجات‌بخش نیست، یا هر حقیقتی نجات‌بخش نیست، یا هر نجاتی از طریق کشف حقیقت حاصل نمی‌آید، و یا در مواردی خطا و توهّم نجات‌بخش است. گاهی شنیده می‌شود کسانی می‌گویند فلان مطلب حقیقت است، امّا نباید گفته یا نوشته شود. در پاسخ آنها باید گفت، ابتدا ثابت کنید که مصلحتی فوق اظهار حقیقت وجود دارد. فلان مطلب حق را نگوییم تا چه مصلحت اقوایی حاصل شود، یا فوت نشود؟ مگر مصلحتی بالاتر از اظهار حقیقت هم وجود دارد؟ البته شک ندارم و می‌دانم که هم در باب نجات‌بخش بودن یا نبودن حقیقت، و هم دربارهٔ اینکه اظهار حقیقت بزرگترین مصلحت است یا نه، موافقان و مخالفانی وجود دارند. آرتور کلاف، شاعر انگلیسی قرن نوزدهم، می‌گوید:

"It fortifies my soul to know
That though I perish, Truth is so"

«این به من قوّت قلب می‌دهد که بدانم گرچه نابود می‌شوم، حقیقت این است». معنای این سخن آن است که من برای فهم حقیقت، والاترین ارزش را قایلم. برای من هیچ ارزشی فوق ارزش فهم حقیقت وجود ندارد. در این تلقّی، والاترین ارزش[1] از آنِ دریافت حقیقت است. بنابراین به هنگام

---

1. supreme value

تعارض این ارزش با ارزشهای دیگر، باید پاس این یکی را داشت. از سوی دیگر، کسی مانند استیس، فیلسوف انگیسی نیمهٔ اوّل این قرن، می‌گوید سعادت ما به این است که حقیقت را درنیابیم. کشف حقیقت نتیجه‌ای جز درد و رنج نخواهد داشت. کسانی که در توهّم به سر می‌برند، خوش و خرم و بهروزند. توهّمها را هم تقسیم می‌کند به توهّم اعظم و توهّمهای کوچکتر و می‌گوید، اکنون که بشر از توهّم اعظم به در آمده‌است و نمی‌تواند بدان بازگردد، لااقل بگذاریم توهّمات کوچکتر محفوظ بمانند (در اینجا فرصت تفصیل این مطالب نیست).

به هر تقدیر می‌خواهم بگویم کسی که دغدغهٔ دینی و ایمانیش او را به التفات به آثار و نتایج مترتّب بر آرا و عقایدی سوق می‌دهد، باید ابتدا تکلیف خود را با آن دو مسئله یکسره کند.

□ **شاید روحانیان ما به تفکیک اسلام یک، دو، و سه قایل نباشند و بگویند ما یک اسلام داریم و آن هم اسلام یک است و بگویند که طرح روشنفکری دینی، از اسلام یک هم چیزی باقی نمی‌گذارد. شما اکنون می‌بینید که روشنفکری دینی ما ـ که به نظر شما «روشنفکر دینی» هم یک مفهوم پارادوکسیکال است ـ می‌گوید بین دین و لیبرالیزم، دین و پلورالیزم، و دین و سکیولاریزم می‌توان جمع کرد و همین‌طور جلو می‌آید. آنگاه ممکن است روحانی ما بگوید اینها فردا خواهند گفت که بین دین و بی‌دینی، ایمان و شک، و ایمان و الحاد هم می‌توان جمع کرد. در این صورت آیا این دغدغهٔ دینی بیجاست؟**

◘ بیجا نیست. امّا روحانی ما باید در پی اثبات این باشد که رأی روشنفکر مفروض شما، باطل است و سقیم، نه اینکه اگر این رأی منتشر شود، چه آثاری خواهد داشت. مگر اینکه معتقد باشد که پاره‌ای از آرا چنانند که ولو حق و صحیح باشند، نباید اظهار شوند و اشاعه یابند که در این صورت، باید به سراغ آن دو سؤالی که گفتم برود و در آنجا اتّخاذ موضع

دغدغهٔ دینی و ایمانیشان آنها را به عطف توجّه انحصاری به مقام چهارم کشانده است، باید از خود دو سؤال کنند. سؤال اوّل که بیشتر به قلمروهای کلام و فلسفهٔ دین مربوط می‌شود، این است که آیا حقیقت نجات‌بخش است، یا نه؟ سؤال دوّم که به قلمرو اخلاق تعلّق دارد، این است که آیا مصلحتی فوق کشف و اظهار حقیقت وجود دارد، یا نه؟ اگر ما حقیقت را بالمآل نجات‌بخش می‌دانیم، نباید دغدغهٔ آثار و نتایج اظهار و اشاعهٔ آن را داشته باشیم. باید بگذاریم حقایق منتشر شوند و در اختیار همه قرار گیرند، زیرا معتقدیم که حقیقت در نهایت ثمره‌ای جز نجات بشر نخواهد داشت. مگر اینکه اعتقاد داشته باشیم حقیقت نجات‌بخش نیست، یا هر حقیقتی نجات‌بخش نیست، یا هر نجاتی از طریق کشف حقیقت حاصل نمی‌آید، و یا در مواردی خطا و توهّم نجات‌بخش است. گاهی شنیده می‌شود کسانی می‌گویند فلان مطلب حقیقت است، امّا نباید گفته یا نوشته شود. در پاسخ آنها باید گفت، ابتدا ثابت کنید که مصلحتی فوق اظهار حقیقت وجود دارد. فلان مطلب حق را نگویم تا چه مصلحت اقوایی حاصل شود، یا فوت نشود؟ مگر مصلحتی بالاتر از اظهار حقیقت هم وجود دارد؟ البته شک ندارم و می‌دانم که هم در باب نجات‌بخش بودن یا نبودن حقیقت، و هم دربارهٔ اینکه اظهار حقیقت بزرگترین مصلحت است یا نه، موافقان و مخالفانی وجود دارند. آرتور کلاف، شاعر انگلیسی قرن نوزدهم، می‌گوید:

"It fortifies my soul to know
That though I perish, Truth is so"

«این به من قوّت قلب می‌دهد که بدانم گرچه نابود می‌شوم، حقیقت این است». معنای این سخن آن است که من برای فهم حقیقت، والاترین ارزش را قایلم. برای من هیچ ارزشی فوق ارزش فهم حقیقت وجود ندارد. در این تلقّی، والاترین ارزش[1] از آنِ دریافت حقیقت است. بنابراین به هنگام

1. supreme value

تعارض این ارزش با ارزشهای دیگر، باید پاس این یکی را داشت. از سوی دیگر، کسی مانند استیس، فیلسوف انگیسی نیمهٔ اوّل این قرن، می‌گوید سعادت ما به این است که حقیقت را درنیابیم. کشف حقیقت نتیجه‌ای جز درد و رنج نخواهد داشت. کسانی که در توهّم به سر می‌برند، خوش و خرم و بهروزند. توهّمها را هم تقسیم می‌کند به توهّم اعظم و توهّمهای کوچکتر و می‌گوید، اکنون که بشر از توهّم اعظم به در آمده‌است و نمی‌تواند بدان بازگردد، لااقل بگذاریم توهّمات کوچکتر محفوظ بمانند (در اینجا فرصت تفصیل این مطالب نیست).

به هر تقدیر می‌خواهم بگویم کسی که دغدغهٔ دینی و ایمانیش او را به التفات به آثار و نتایج مترتّب بر آرا و عقایدی سوق می‌دهد، باید ابتدا تکلیف خود را با آن دو مسئله یکسره کند.

□ شاید روحانیان ما به تفکیک اسلام یک، دو، و سه قایل نباشند و بگویند ما یک اسلام داریم و آن هم اسلام یک است و بگویند که طرح روشنفکری دینی، از اسلام یک هم چیزی باقی نمی‌گذارد. شما اکنون می‌بینید که روشنفکری دینی ما ـ که به نظر شما «روشنفکر دینی» هم یک مفهوم پارادوکسیکال است ـ می‌گوید بین دین و لیبرالیزم، دین و پلورالیزم، و دین و سکیولاریزم می‌توان جمع کرد و همین‌طور جلو می‌آید. آنگاه ممکن است روحانی ما بگوید اینها فردا خواهند گفت که بین دین و بی‌دینی، ایمان و شک، و ایمان و الحاد هم می‌توان جمع کرد. در این صورت آیا این دغدغهٔ دینی بیجاست؟

▣ بیجا نیست. امّا روحانی ما باید در پی اثبات این باشد که رأی روشنفکر مفروض شما، باطل است و سقیم، نه اینکه اگر این رأی منتشر شود، چه آثاری خواهد داشت. مگر اینکه معتقد باشد که پاره‌ای از آرا چنانند که ولو حق و صحیح باشند، نباید اظهار شوند و اشاعه یابند که در این صورت، باید به سراغ آن دو سؤالی که گفتم برود و در آنجا اتّخاذ موضع

دغدغهٔ دینی و ایمانیشان آنها را به عطف توجّه انحصاری به مقام چهارم کشانده است، باید از خود دو سؤال کنند. سؤال اوّل که بیشتر به قلمروهای کلام و فلسفهٔ دین مربوط می‌شود، این است که آیا حقیقت نجات‌بخش است، یا نه؟ سؤال دوّم که به قلمرو اخلاق تعلّق دارد، این است که آیا مصلحتی فوق کشف و اظهار حقیقت وجود دارد، یا نه؟ اگر ما حقیقت را بالمآل نجات‌بخش می‌دانیم، نباید دغدغهٔ آثار و نتایج اظهار و اشاعهٔ آن را داشته باشیم. باید بگذاریم حقایق منتشر شوند و در اختیار همه قرار گیرند، زیرا معتقدیم که حقیقت در نهایت ثمره‌ای جز نجات بشر نخواهد داشت. مگر اینکه اعتقاد داشته باشیم حقیقت نجات‌بخش نیست، یا هر حقیقتی نجات‌بخش نیست، یا هر نجاتی از طریق کشف حقیقت حاصل نمی‌آید، و یا در مواردی خطا و توهّم نجات‌بخش است. گاهی شنیده می‌شود کسانی می‌گویند فلان مطلب حقیقت است، امّا نباید گفته یا نوشته شود. در پاسخ آنها باید گفت، ابتدا ثابت کنید که مصلحتی فوق اظهار حقیقت وجود دارد. فلان مطلب حق را نگوییم تا چه مصلحت اقوایی حاصل شود، یا فوت نشود؟ مگر مصلحتی بالاتر از اظهار حقیقت هم وجود دارد؟ البته شک ندارم و می‌دانم که هم در باب نجات‌بخش بودن یا نبودن حقیقت، و هم دربارهٔ اینکه اظهار حقیقت بزرگترین مصلحت است یا نه، موافقان و مخالفانی وجود دارند. آرتور کلاف، شاعر انگلیسی قرن نوزدهم، می‌گوید:

"It fortifies my soul to know
That though I perish, Truth is so"

«این به من قوّت قلب می‌دهد که بدانم گرچه نابود می‌شوم، حقیقت این است». معنای این سخن آن است که من برای فهم حقیقت، والاترین ارزش را قایلم. برای من هیچ ارزشی فوق ارزش فهم حقیقت وجود ندارد. در این تلقّی، والاترین ارزش[1] از آنِ دریافت حقیقت است. بنابراین به هنگام

1. supreme value

تعارض این ارزش با ارزشهای دیگر، باید پاس این یکی را داشت. از سوی دیگر، کسی مانند استیس، فیلسوف انگیسی نیمهٔ اوّل این قرن، می‌گوید سعادت ما به این است که حقیقت را درنیابیم. کشف حقیقت نتیجه‌ای جز درد و رنج نخواهد داشت. کسانی که در توهّم به سر می‌برند، خوش و خرم و بهروزند. توهّمها را هم تقسیم می‌کند به توهّم اعظم و توهّمهای کوچکتر و می‌گوید، اکنون که بشر از توهّم اعظم به در آمده‌است و نمی‌تواند بدان بازگردد، لااقل بگذاریم توهّمات کوچکتر محفوظ بمانند (در اینجا فرصت تفصیل این مطالب نیست).

به هر تقدیر می‌خواهم بگویم کسی که دغدغهٔ دینی و ایمانیش او را به التفات به آثار و نتایج مترتّب بر آرا و عقایدی سوق می‌دهد، باید ابتدا تکلیف خود را با آن دو مسئله یکسره کند.

□ شاید روحانیان ما به تفکیک اسلام یک، دو، و سه قایل نباشند و بگویند ما یک اسلام داریم و آن هم اسلام یک است و بگویند که طرح روشنفکری دینی، از اسلام یک هم چیزی باقی نمی‌گذارد. شما اکنون می‌بینید که روشنفکری دینی ما ـ که به نظر شما «روشنفکر دینی» هم یک مفهوم پارادوکسیکال است ـ می‌گوید بین دین و لیبرالیزم، دین و پلورالیزم، و دین و سکیولاریزم می‌توان جمع کرد و همین‌طور جلو می‌آید. آنگاه ممکن است روحانی ما بگوید اینها فردا خواهند گفت که بین دین و بی‌دینی، ایمان و شک، و ایمان و الحاد هم می‌توان جمع کرد. در این صورت آیا این دغدغهٔ دینی بیجاست؟

▣ بیجا نیست. امّا روحانی ما باید در پی اثبات این باشد که رأی روشنفکر مفروض شما، باطل است و سقیم، نه اینکه اگر این رأی منتشر شود، چه آثاری خواهد داشت. مگر اینکه معتقد باشد که پاره‌ای از آرا چنانند که ولو حق و صحیح باشند، نباید اظهار شوند و اشاعه یابند که در این صورت، باید به سراغ آن دو سؤالی که گفتم برود و در آنجا اتّخاذ موضع

کند و موضع خود را برای دیگران اثبات کند.

□ پس ما طرحی داریم که روشنفکری دینی به دنبال آن است. این طرح بین دین و مدرنیته، سکیولاریزم، پلورالیزم، لیبرالیزم، حقوق بشر، جامعه مدنی، عقل خودبنیاد، اومانیزم، دموکراسی، و ... نوعی سازگاری ایجاد می‌کند و خود را نیز اسلام حقیق معرّفی می‌کند. از آن سو تلقّ سنّتی از دین وجود دارد که می‌گوید من اسلام حقیق هستم و حقیقت هم این است که دین با سکیولاریزم، لیبرالیزم، پلورالیزم، اومانیزم، و دموکراسی قابل جمع نیست. هر دوی آنها نیز حقیقت را رهایی‌بخش می‌دانند، امّا می‌گویند حقیقت آن چیزی است که من می‌گویم. منتها روشنفکری دینی به دلیل اعتقاد به پلورالیزم، حقیقت را منتشر در ادیان و مکاتب مختلف می‌داند و راههای وصول به حقیقت را متعدد می‌داند و دلیل‌گرایانه به دنبال تقرّب به حقیقت است؟

▣ بله. ما هم به عنوان ناظران حق‌طلب از هر دو مطالبهٔ دلیل می‌کنیم و دلیل هر کس را قویتر یافتیم، مدّعایش را صحیح‌تر می‌دانیم.

□ فرمودید که روشنفکران دینی به دین تعلّق‌خاطر داشته‌اند و تا آنجا که توان داشته‌اند از دین دفاع کرده‌اند. امّا روشنفکران دینی، دین را کاملاً به حوزه خصوصی و فردی تحویل کرده‌اند و در حوزهٔ عمومی و حیات جمعی کاری جز ساخت‌شکنی دین نکرده‌اند. از این منظر، آیا تفاوتی بین روشنفکری دینی و روشنفکری سکیولار دیده می‌شود؟

▣ البته سخن شما دربارهٔ همهٔ روشنفکران دینی صادق نیست. امّا قبول دارم که گرایش غالب در میان روشنفکران دینی همین است که شما تصویر کردید. به این معنا که می‌توان گفت آنها غالباً حوزهٔ دین را منحصر به ارتباطات انسان با خدا و با خودش کرده‌اند و ارتباط سوّم (ارتباط انسان با انسانهای دیگر) را از این حوزه بیرون برده‌اند و بخصوص مناسبات حقوقی

-در برابر مناسبات اخلاقی- آدمیان با یکدیگر را از قلمرو دین خارج دانسته‌اند. برای این دیدگاه، روشنفکران دینی ممکن است به یکی از این سه توجیه دست بیازند.

الف) دین از روز نخست برای تنظیم مناسبات حقوقی به وسیع‌ترین معنای کلمهٔ حقوقی، میان انسانها نیامده‌است. دین برای بیان چند و چون ارتباط انسان با خود و با خدا آمده‌است. آنچه از اقوال و افعال بنیانگذار دین به دست ما رسیده و ظاهراً چنان می‌نماید که گویی ناظر به مناسبات حقوقی است، در واقع بیانگر آرا و نظرات بنیانگذار دین به عنوان یک انسان است، نه به عنوان شارع و قانونگذار الهی.

ب) ممکن است دین برای بیان مناسبات حقوقی هم آمده‌باشد، امّا اقوال و افعال بنیانگذار دین در زمانها، مکانها، و اوضاع و احوال خاصّی صادر شده‌است و ما هیچ طریق برای کشف حیثیتی که سبب صدور یک قول یا فعل خاصّ شده‌است، نداریم. اگر می‌توانستیم آن حیثیت را دریابیم، در هر موردی که آن حیثیت تحقق پیدا می‌کرد، آن حکم حقوقی را به آن مورد هم تسرّی می‌دادیم. به بیان دیگر فقط کشف حیثیت دخیل در صدور حکم حقوقی است که به ما قدرت تعمیم آن حکم را می‌دهد و چون ما روش و ساز و کار کشف حیثیتهای دخیل در صدور احکام حقوقی را فاقدیم، قدرت و حق تعمیم آنها را نداریم. این نکته را من با تفصیل بیشتری در جواب اقتراحیهٔ شمارهٔ اخیر مجلهٔ نقد و نظر گفته‌ام.

ج) ممکن است احکام حقوقی دین را کشف کرده‌باشیم، امّا می‌بینیم در اوضاع و احوال کنونی قابل اجرا و اعمال نیستند. برای مثال کارکرد حکومت در طول تاریخ، کمابیش تغییر کرده‌است. امروزه حکومت یک ساختار سیاسی از آن یک ملّت است که در آن مسلمان و غیرمسلمان، مسیحی و غیرمسیحی فقط یک عنوان دارند و آن «شهروند» است. همه دارای حقوق و مسئولیتهایی برابرند. در چنین ساختاری سیاسی‌ای نمی‌توان همان احکامی

را به مناسبات حقوقی حاکم کرد که دین خواسته است.

من نمی‌گویم این توجیهات موجه هستند یا نه، فقط می‌گویم راههایی را که روشنفکران دینی طی کرده‌اند، قابل اندراج در این سه راه کلّی می‌بینم.

امّا اینکه می‌فرمایید آیا از این منظر، تفاوتی بین روشنفکری دینی و روشنفکری سکیولار دیده می‌شود یا نه، باید عرض کنم پاسخ شما به معنایی که از واژهٔ سکیولار می‌خواهید، بستگی دارد. زیرا این واژه چندین معنا دارد. اگر مرادتان از سکیولار، کسی است که در اخلاق و بخصوص حقوق اجتماعی، به نظامی اعتقاد دارد که پیش‌فرض آن این است که معیارها و رفتارهای ما را منحصراً با رجوع به زندگی این‌جهانی و رفاه اجتماعی تعیین باید کرد و در این باب نباید به دین متوسل شد، می‌توان گفت که روشنفکر دینی با روشنفکر سکیولار تفاوتی ندارد؛ بلکه دقیق‌تر بگویم، روشنفکر دینی همان روشنفکر سکیولار است. امّا اگر مرادتان از سکیولار، کسی است که دیدگاهش نسبت به زندگی و هر چیز دیگری، مبتنی بر این مقدّمه است که دین و ملاحظات دینی را باید مورد غفلت قرار داد، یا عالماً و عامداً نفی کرد، می‌توان گفت که روشنفکر دینی نیمه‌سکیولار است. زیرا فقط در خصوص مناسبات حقوقی میان انسانها به غفلت‌ورزی از دین فتوا می‌دهد.

□ در ابتدای گفت‌وگو فرمودید که ایجاد حکومت دینی منتهی به ایجاد سؤالها و معضلات کلامی و فلسفی شد. یکی از این سؤالها دربارهٔ معنای حکومت دینی و حدود و ثغور آن است. چه چیز یک حکومت را دینی یا اسلامی می‌کند؟ حکومت، از نظر فلسفی ماهیتاً سکیولار است، یا حکومت دینی هم معنای محصلی دارد؟

▣ به نظر من نه می‌توان گفت که حکومت ماهیتاً دینی است و نه می‌توان

گفت که ماهیتاً غیردینی و سکیولار[1] است. زیرا این هر دو قول، پیش‌فرضهای مشترکی دارند که هیچ‌یک از آن پیش‌فرضها قابل دفاع نیستند. برای توضیح مطلب چاره‌ای جز این نیست که اندکی وارد قلمرو مابعدالطبیعه[2] شوم. ارسطو معتقد بود که هر نوعی (مراد نوع منطق است) از انواع موجودات، دارای یک سلسله ویژگیهای عینی و مستقل از ادراکات و باورهای ما آدمیان است که مجموع آن ویژگیها، آن نوع را آن نوعی می‌سازند که هست. برای مثال، آنچه اسب را اسب می‌کند، رشته‌ای از ویژگیهای عینی و واقعی است که مجموع آن ویژگیها، در همهٔ اسبهای جهان وجود دارد و در هیچ موجود دیگری وجود ندارد. ممکن است ما این ویژگیها را بشناسیم و ممکن است نشناسیم. امّا به هر حال آنها در عالم واقع تحقق دارند. اگر هر یک از این ویژگیها متعلّق علم ما واقع شود و یا به عبارت دیگر شناخته شود، در ذهن ما چیزی پدید می‌آورد که به آن «مفهوم» یا «کلّی» می‌گوییم. ارسطو به مجموع همهٔ ویژگیهای عینی‌ای که یک نوع را همان نوعی می‌کنند که هست، نام «ذات» می‌داد و به هر یک ازآن ویژگیها به صورت جداگانه نام «ذاتی» می‌داد. ارسطو همواره یا در بیشتر موارد، انواع موجودات را دارای «ذات» می‌دانست، نه اشخاص موجودات را. به عبارت ساده‌تر، می‌گفت آنچه همهٔ اسبهای جهان را از همهٔ موجودات دیگر که اسب نیستند، جدا می‌کند، ذات اسب بودن است و این ذات، امری است که در میان همهٔ اسبها به یکسان مشترک است. امّا اینکه چه امری این اسب را از آن اسب جدا می‌کند و به هر یک تشخّص و شخصیّتی متمایز از تشخّص و شخصیّت دیگری می‌دهد، یا اصلاً مورد توجّه ارسطو نبوده‌است، یا کمتر مورد توجّه او بوده‌است. بعدها شارحان ارسطو و بخصوص دانس اسکوتوس، عالم الهیّات و فیلسوف مدرسی اسکاتلندی، به مسئلهٔ ذات فردی موجودات هم عطف توجّه جدّی کردند؛ به ذاتی که مثلاً به یک اسب خاصّ

---

1. secular
2. metaphysics

تعلّق دارد و آن اسب را از هر اسب دیگری متمایز می‌کند. امّا به هر حال در نظر غالب فیلسوفان، ذات داشتن به انواع یا اشخاص موجودات طبیعی اختصاص داشت. امّا بودند فیلسوفانی که مدعی بودند اموری غیر از انواع یا اشخاص موجودات طبیعی هم ذات دارند. مهمّترین آنها سقراط است. او سؤالاتی از این قبیل دارد که واقعاً و حقیقتاً و بدون لحاظ آرا و عقاید ما انسانها، شجاعت، یا عدالت، یا دینداری، و یا زیبایی چیست؟ گویی هر یک از اینها دارای ذاتی‌اند که چه آنها را بشناسیم، چه نشناسیم، و چه در باب آنها دستخوش خطا باشیم و چه نباشیم، به هر تقدیر، وجود دارد. شک نیست که اگر چیزی دارای ذات باشد و یا به عبارت دیگر، اگر یک رشته ویژگیهای واقعی و عینی وجود داشته باشند که مجموعاً آن چیز را آن چیز کرده‌باشند، می‌توان هر یک از آن ویژگیها را بر خود آن چیز حمل کرد. مثلاً فرض کنید (و این چیزی بیش از یک فرض نیست) که طلا دارای ذات باشد و ذات آن و مجموع همهٔ ذاتیات آن عبارت باشد از: فلز مُتَلألی چکش‌خوار. در این صورت، برای مثال می‌توان گفت «طلا ماهیتاً فلز است»، یا «طلا ماهیتاً یا ذاتاً چکش‌خوار است» و نمی‌توان گفت «طلا ماهیتاً یا ذاتاً شبه‌فلز است».

حال به سؤال اصلی برگردیم. کسی که معتقد است «حکومت ماهیتاً غیردینی است» و نیز کسی که بنا به فرض مخالف اوست و اعتقاد دارد که «حکومت ماهیتاً دینی است»، هر دو، در این جهت مشترکند که به معنای ارسطویی «ذات»، معتقدند که حکومت دارای ذات است. تفاوت آنها در این است که یکی از آن دو می‌گوید، یکی از ذاتیات حکومت، غیردینی بودن آن است و دیگری می‌گوید، دینی بودن از ذاتیات حکومت است. به نظر من، این جهت مشترک غیرقابل دفاع است. انواع موجودات طبیعی دارای ذات به معنای ارسطویی این واژه نیستند. برای انواع موجودات طبیعی ذات دیگری می‌توان قایل شد که همان چیزی است که جان لاک آن را ذات

اسمی[1] نام می‌داد و آن را در برابر ذات ارسطویی می‌نهاد که از آن به ذات واقعی[2] تعبیر می‌کرد (البته خود لاک علاوه بر ذات اسمی، به ذات واقعی هم قایل بود، امّا ذات واقعی مورد نظر او غیر از ذات واقعی ارسطویی بود). امّا حتی اگر می‌پذیرفتیم که انواع موجودات طبیعی دارای ذات به معنای ارسطویی‌اند، باز این مطلب را در مورد مفاهیم فلسفی و انتزاعی‌ای مانند عدالت، آزادی، تمدّن، فرهنگ، و از جمله حکومت نمی‌پذیرفتیم.

خلاصه آنکه اگر دیدگاه ذات‌گرایی[3] ـ اعمّ از ذات‌گرایی وجودشناختی و ذات‌گرایی در مقام تعریف ـ را می‌پذیرفتیم و آن را حتی به امور انتزاعی مثل حکومت هم تسرّی می‌دادیم، نوبت به بحث دربارهٔ این مسئله می‌رسید که آیا حکومت ماهیتاً و ذاتاً دینی است، یا غیردینی؟ امّا چون من این دیدگاه ذات‌گرایانه را قبول ندارم، حکومت را نه ذاتاً دینی می‌دانم و نه غیردینی.

امّا لفظ حکومت دینی می‌تواند به چند معنا استعمال شود:

الف) حکومتی که متصدیان و دست‌اندرکاران آن، مقامات رسمی دینی و روحانیّون باشند و این روحانیّون خود را تصریحاً یا تلویحاً نمایندگان خدا بر روی زمین یا بخشی از زمین بدانند.

ب) حکومتی که در پی آن است ـ یا واقعاً یا در مقام ادّعا ـ که همهٔ حقوق انسانها را اعم از حقوق اساسی، حقوق سیاسی، حقوق اقتصادی، حقوق قضایی، حقوق جزائی، حقوق بین‌الملل و ... بر اساس احکام و تعالیم دین خاصّی تعیین و اعمال کند. چنین حکومتی البته دو پیش‌فرض بسیار مهمّ دارد: یکی اینکه دین در مقام بیان جمیع حقوق انسانها برای همهٔ مکانها، همهٔ زمانها، و جمیع اوضاع و احوال بوده‌است و دیگر اینکه روش و شیوه‌ای وجود دارد که به مدد آن می‌توان احکام و تعالیم بیانگذار دین را که همه در مکان، زمان، و اوضاع و احوال خاصّی بیان شده‌اند، از رنگ تعلّق به آن

---

1. nominal essence
2. real essence
3. essentialism

مکان، زمان، و اوضاع و احوال خاصّ آزاد کرد تا در هر مکان، زمان، و اوضاع و احوال دیگری نیز قابل اعمال و اجرا باشد.

مثالی از مسیحیت بزنم. در عهد جدید، احکام و تعالیمی راجع به حکومت آمده‌است. از جمله در رسالۀ پولس رسول به رومیان، باب سیزدهم، آیات ۱ تا ۷ و رسالۀ اوّل پطرس، باب دوّم، آیات ۱۲ تا ۱۷ و مکاشفۀ یوحنّا، باب سیزدهم. به نظر می‌رسد که این احکام و تعالیم طبیعتاً به امپراتوری روم آن زمان و وظایف و تکالیفی که مسیحیان آن عصر نسبت به آن امپراتوری داشته‌اند، اختصاص داشته‌باشند و شاید نتوان از این سنخ احکام و تعالیم، دستورالعملهای همه‌جایی، همیشگی، و همگانی برای مسیحیان استخراج کرد. امّا به هر تقدیر اگر کسی مدعی صحت استخراج چنین احکام و تعالیم فراگیر و جهانشمولی است، باید نشان دهد که چگونه و با چه روشی از این احکام و تعالیمی که این همه صبغۀ محلی و مقطعی دارند، می‌توان احکام و تعالیمی بسیار کلّی بیرون کشید.

ج) حکومتی که رفتار کارگزاران آن با مردم با موازین اخلاقی و ارزشی دین منطبق باشد.

د) حکومتی که چنان سامان گرفته‌است و زندگی مردم را چنان سامان می‌بخشد که اوضاع و احوال عمومی جامعه، بیشترین مساعدت را با نیل مردم به غایات و آرمانهای دینی داشته باشد. از اصطلاح متکلّمان اسلامی استفاده کنم و بگویم که حکومت، خود از مصادیق لطف باشد. یعنی اوضاع و احوالی پدید آورده‌باشد که در آن، میل و رغبت مردم به غایات و آرمانهای دینی بیش از میل و رغبت آنها به غایات و آرمانهای غیردینی باشد. توجّه دارید که می‌گویم میل و رغبت، یعنی با حالت روحی و باطنی واقعی مردم کار دارم، نه با ظاهرسازیهای بیرونی آنها.

این چهار معنا، در عالم واقع با یکدیگر مانعةالجمع نیستند، امّا از حیث

مفهومی با هم مغایرت دارند. از دیدگاه کسی که علقه و دغدغهٔ راستین دینی دارد، آنچه کمال مطلوب است، حکومت دینی به معنای چهارم است.

دویدن در پی آواز حقیقت*

□ موضوع گفت‌وگوی ما ایمان دینی است. به عنوان اوّلین سؤال بفرمایید تلقّ شما از ایمان دینی چیست. اگر دین را متشکل از سه رکن تجربه دینی، اعتقادات دینی، و آداب و اعمال دینی بدانیم، به نظر شما چه نسبتی میان ایمان دینی و این سه رکن وجود دارد؟

▣ برای اینکه به سؤال شما پاسخ دهم، لازم می‌دانم ابتدا مطالبی را به عنوان مقدّمه عرض کنم.

درباب نحوهٔ طبقه‌بندی مجموعه باورهای یک انسان، نظریه‌های متعددی وجود دارد. این مبحث به روان‌شناسی باور و روان‌شناسی دین مربوط می‌شود. در هر دو قلمرو، تقسیم‌بندیهای فراوانی صورت گرفته است. من در ابتدا تقسیم‌بندی‌ای را مطرح می‌کنم که بیشتر از تقسیم‌بندیهای دیگر می‌پسندم و سپس در این تقسیم‌بندی جایگاه ایمان دینی و اعتقاد دینی را روشن می‌کنم.

این تقسیم‌بندی را اوّلین بار شخصی به نام مارتین راکیچ، روان‌شناس معروف امریکایی، مطرح کرد. ایشان مجموعهٔ باورهای هر انسانی را به چند دسته تقسیم می‌کند، به نحوی که هرچه از باورهای دسته اوّل به سمت باورهای دسته آخر می‌رویم، میزان ثبات و تزلزل‌ناپذیری آن باورها کمتر می‌شود.

دسته اوّل، به تعبیر ایشان، باورهای اصلی اجماعی یا باورهای مرکزی اجماعی است. اینها باورهایی هستند که من به عنوان یک فرد، واجد آنها

---

*. نشر نخست در: کیان، شماره‌ی ۵۲، سال دهم (خرداد و تیر ۱۳۷۹)، صص ۳۵ـ۲۱.

هستم. امّا انسانهای دیگر هم در این باورها با من شریکند؛ به همین دلیل این باورها را باورهای اجماعی می‌نامیم. مثلاً باورهایی از این قبیل که من فلان کس هستم، یا فرزند فلان کس هستم، و یا آب رفع تشنگی می‌کند، بخشی از باورهای من هستند و کسی هم با این باورها مخالف نیست. شاید بتوان گفت این باورها، بخش قابل توجهی از "common sense" یا مجموعهٔ باورهای مبتنی بر فهم عرفی و عقل مشترک آدمی را می‌سازند. این باورها بسیار اهمیّت دارند، به نحوی که اگر فردی در یکی از این باورها دستخوش تزلزل شود، می‌توان گفت سلامت روانی‌اش آسیب دیده‌است. اینکه شخص در یکی از این باورها شک کند، ابتدایی‌ترین علائم و نشانه‌های نابهنجاری روانی است. از این حیث، به این باورها، باورهای مرکزی یا اصلی گفته‌اند. این باورها، تزلزل‌ناپذیرترین باورهای هر انسانی هستند.

دسته دوّم، باورهای غیراجماعی ابتدایی هستند. این باورها به این دلیل غیراجماعی‌اند که همه انسانها در این باورها با من شریک نیستند. بعضی با من شریکند، بعضی دیگر نه. خصیصه این دسته آن است که علی‌رغم اینکه شما در این باورها با من شریک نیستید، عدم مساهمت و مشارکت شما برای من اهمیّتی ندارد. نه به دلیل اینکه معتقدم از لحاظ علمی یا معرفتی، در وضع مطلوبتری از شما هستم و بنابراین نباید به مخالفت شما با خود اعتنا کنم، بلکه به این دلیل که این باورها، عموماً باورهایی هستند که آن‌قدر خصوصی‌اند که شما در موضعی نیستید که اصلاً مخالفتتان برای من اهمیّت داشته باشد. کما اینکه شما هم در باورهای غیراجماعی ابتدایی خود، نسبت به من همین موضع را دارید و مخالفت من با باورهای غیراجماعی ابتدایی شما، برای شما اهمیّتی ندارد. اگر فرضاً من باور داشته باشم که گناه نابخشودنی‌ای مرتکب شده‌ام، یا مسئول فلان ظلم هستم، ممکن است شما با این امر موافق نباشید، امّا اگر این باور برای من کاملاً واضح و آشکار باشد، هرچه برای من استدلال کنید، نمی‌توانید مرا از آن روگردان کنید. البته وضوحی که عرض

کردم، یک وضوح انفسی[1] است.

این باورها، معمولاً باورهایی هستند که با تجارب شخصی به دست می‌آیند. مثلاً کسانی به خواب خود خیلی بها می‌دهند و اعتقاد دارند که خواب، راهنمای زندگی آنها در بیداری است. شما نمی‌توانید اعتقاد آنها را با استدلال عوض کنید. زیرا این اعتقاد، مبتنی بر تجربه‌های آنهاست و آهسته آهسته برایشان حاصل شده‌است. اعتقاد کسانی که به استخاره از قرآن یا تفأل به دیوان حافظ اعتقاد دارند، از همین سنخ است. تجارب زندگی، آنها را به آستانه این باور کشانده‌است و چه بسا هیچ دلیل آفاقی‌ای[2] نداشته باشند تا بتوانند شما را هم به آستانه این باور بکشانند. این باورها، حاصل یک سلسله ورزیدنها در طول زندگی هستند. مثلاً وقتی من با یک دوست مدت مدیدی دوستی ورزیده باشم، تلقّی‌ای از او خواهم داشت و این تلقّی با مخالفتهای کسانی که به اندازه من تجربه دوستی با او را ندارند، عوض نخواهد شد.

دستهٔ سوّم، باورهای برگرفته از آتوریته و یا به تعبیر من، عقاید تعبّدی است. عقایدی که من از پدر، مادر، معلمان، مربیان، و احیاناً دین و نظام سیاسی‌ای که بر من و بر جامعه من حاکم است، اقتباس کرده‌ام. در واقع مرجعی که برای من نحوه‌ای آتوریته دارد، این عقاید را به من القا کرده‌است.

دسته چهارم، باورهایی هستند که راکیچ آنها را باورهای اشتقاقی، یا باورهای فرعی[3]، و یا باورهای استنتاجی می‌خواند. اینها باورهایی هستند که ناشی از باورهای دستهٔ قبلند. به این معنا که خود باور تعبّدی نیستند، امّا به واسطهٔ استنتاج از یک باور تعبّدی به دست آمده‌اند. ممکن است شخص یا مقامی که من نسبت به او تعبّد دارم، n فقره گزاره در اختیار من بگذارد و من نسبت به آنها متعبّد باشم. حال ممکن است من از انضمام آن n مقدّمه به

1. subjective
2. objective
3. derivative

یکدیگر، به یک سلسله باورهای جدید برسم که از آن باورها استنتاج شده‌اند، امّا عین آن باورها نیستند. این استنتاجها می‌توانند با گذر منطق یا گذر روان‌شناختی صورت بگیرند. ممکن است شما بگویید «الف، ب است» و «ب، ج است» و چون من نسبت به شما متعبّدم، قبول کنم که «الف، ب است» و «ب، ج است» و نتیجه بگیرم که «الف، ج است». به این ترتیب، «الف، ج است» با یک گذر منطق به دست آمده‌است. از سوی دیگر، ممکن است شما چند فقره باور در اختیار من بگذارید و من هم نسبت به آن متعبّد شوم، امّا پس از آن، با گذر روان‌شناختی و نه با گذر منطق، به نتیجه‌ای جدید برسم.

دسته آخر، باورهای بی‌پیامد هستند. عوض کردن این باورها، بر بقیه باورهای ما تأثیری نمی‌گذارد. ممکن است من یک فقره باور را از دست بدهم و به جای آن به باوری نقیض یا ضد آن باور برسم و در عین حال بقیه نظام باور من دست‌نخورده باقی بماند. باورهای ناشی از ذوق[1]، این‌گونه‌اند. مثلاً باور من به اینکه آبی زیباترین رنگ جهان است، از این دسته است. حال اگر بعدها به هر دلیلی باور یابم که رنگ سبز زیباتر از رنگ آبی است، ممکن است چنین تغییر عقیده‌ای، هیچ تغییری در بقیه منظومه عقیدتی و فکری من ایجاد نکند. راکیچ از این باورها، به باورهای موقت یا باورهای پیرامونی تعبیر می‌کند؛ باورهایی که گویا در پیرامون منظومه فکری انسان هستند، نه در بطن و متن آن.

شاید بتوان گفت مجموعه باورهای ما از این پنج قسم بیرون نیستند (البته این حصر استقرایی است). حال اگر این تقسیم‌بندی را بپذیریم و بخواهیم بر این مبنا مشی کنیم، اعتقاد دینی جزو باورهای دسته سوّم، یعنی باورهای تعبّدی[2] است. در واقع ما نسبت به کس یا کسانی تعبّد داریم و از آن کس یا کسان، یک سلسله اعتقادات را اخذ کرده‌ایم. البته اعتقادات تعبّدی منحصر در باورهای دینی نیستند. ما باورهای فراوان دیگری داریم که اصلاً

---

1. taste

2. authoritative believes

دینی نیستند، امّا تعبّدی‌اند.

رأی من در باب باورهای دینی این است که اگر این باورها از شخصی که ما نسبت به او تعبّد داریم، منخلع و منسلخ شوند و ارتباطشان با آن آتوریته قطع شود، هیچ دلیل عقلانی‌ای به نحو قاطع، به سود یا به زیان آنها حکم نمی‌کند. به عبارت دیگر اگر من متعبّد نباشم و بخواهم با استدلال به آن اعتقادات روی کنم، دلیل قطعی‌ای به سود یا زیان آنها وجود ندارد. به این معنا که اگر در معرفت‌شناسی به مبناگروی[1] اعتقاد داشته باشیم، معتقدات دینی قابل اثبات نیستند. البته نقیض آنها هم قابل اثبات نیستند. معتقدات دینی نه قابل اثبات عقلانی‌اند و نه قابل نفی عقلانی (مبناگرایان معتقدند مجموعه اعتقادات ما باید با استفاده از دو چیز به دست آید: یکی سلسله اعتقادات مبنایی که قدما به آنها بدیهیات می‌گفتند، و دیگری قواعد منطق صورت. به این ترتیب، هر فقره از اعتقادات من باید با استفاده از قواعد منطق صورت و با ابتنا بر باورهای مبنایی به دست آمده باشد).

□ آیا تنها اعتقادات دینی ـ که تعبّدی‌اند ـ غیرقابل اثبات هستند، یا سایر اعتقادات هم از همین ویژگی برخوردارند؟ آیا اساساً اعتقادی داریم که بتوان آن را با ارائه دلیل، اثبات قاطع و نهایی کرد؟

▣ بله. به نظر من شاید بتوان یک الگو[2] برای این سنخ اعتقادات قایل شد که آن هم اعتقادات ریاضی ـ منطق است. البته اینکه می‌گویم یک سنخ، بر اساس دیدگاهی است که لااقل یک قرن سابقه دارد و می‌گوید منطق و ریاضیات به یکدیگر قابل تبدیلند و معتقدند که منطق حالت خاصّی از ریاضیات است، یا ریاضیات حالت خاصّی از منطق است. به نظر من از الگوی منطق ـ ریاضی که بگذریم، دیگر اعتقادی نداریم که به نحو قطعی و

1. fundationalism
2. pattern

نهایی قابل اثبات باشد. لذا از این حیث، اعتقادات دینی مثل سایر اعتقاداتند. البته غیرقابل اثبات بودن، امری ذومراتب است. مثلاً این اعتقاد که «حاصل ضرب فشار یک گاز در حجم آن در شرایط متعارف و برای گازهای معمولی مقدار ثابتی است»، از همان مقوله باورهای غیرقابل اثبات یا غیرقابل نفی عقلانی است. امّا این باور، با اعتقاداتی که من درباره زندگی پس از مرگ دارم، خیلی فرق می‌کند.

به عنوان مقدّمه دوّم می‌خواهم به بحث ویلیام جیمز، روان‌شناس و فیلسوف معروف امریکایی، اشاره کنم. او معتقد است که اگر انسان به غریزه و طبع خود وانهاده شود، مطلق‌انگار است. به این معنا که اگر هر انسانی به حال خود وانهاده شود، اعتقاد دارد که نه فقط برای انسان امکان دسترسی به حقیقت وجود دارد، بلکه وقتی به حقیقت دسترسی پیدا کرد، از اینکه به حقیقت دسترسی پیدا کرده‌است باخبر می‌شود. جیمز می‌گوید، ممکن است کسانی به علل و عواملی ـ که در اینجا مجال طرح آن نیست ـ از این مطلق‌انگاری طبیعی و غریزی دست بردارند و تجربه‌باور شوند. البته این تجربه‌باوری، غیر از تجربه‌گرایی‌ای است که در برابر عقل‌گرایی قرار دارد. در اینجا تجربه‌باور، کسی است که می‌گوید ما می‌توانیم به حقیقت دسترسی پیدا کنیم، امّا خودمان از اینکه به حقیقت دسترسی پیدا کرده‌ایم باخبر نمی‌شویم. به عبارت دیگر یک تجربه‌باور با یک مطلق‌انگار در این امر اتفاق نظر دارند که ما می‌توانیم به حقیقت دسترسی پیدا کنیم، امّا در قسمت دوّم با یکدیگر اختلاف دارند. تجربه‌باور معتقد است زمانی که به حقیقت دست یافتیم، نمی‌توانیم از این امر باخبر شویم. در نتیجه تجربه‌باور همیشه این آمادگی را دارد که عقاید خود را به مصاف عقاید مخالف یا مواجهه با واقعیّتها ببرد. زیرا می‌گوید وقتی من عقیده کنونی‌ام را به مصاف عقاید مخالف، یا به مواجهه با واقعیّتها ببرم، ممکن است از این طریق صاحب عقیده جدیدی شوم که مطابق با واقع باشد. تجربه‌باور یقین ندارد که عقیده

کنونی‌اش مطابق با واقع است. از این‌رو همیشه پذیرنده[1] است؛ پذیرای اینکه یک واقعیّت جدید را به مواجهه نظراتش بیاورد، یا یک رأی مخالف را به مصاف باوری که اکنون دارد، بیاورد. زیرا احتمال می‌دهد در اثر این مواجهه، به رأی جدید برسد که اتفاقاً آن رأی جدید، مطابق با واقع باشد. بنابراین همواره نسبت به هر رأی‌ای باز و گشوده[2] است. درحالی‌که مطلق‌انگار معتقد است ما نه فقط می‌توانیم به حقیقت برسیم، بلکه وقتی به حقیقت رسیدیم، باخبر هم می‌شویم. به همین دلیل، فرد مطلق‌انگار حاضر نیست دست از عقیده خود بردارد و معتقد است که من در اینجا خود را «تصمیم» می‌کنم (تصمیم به زبان عربی به معنای کر کردن است). تصمیم می‌گیرم، یعنی خود را نسبت به هر سخن جدیدی کر می‌کنم، زیرا به حقیقت رسیده‌ام.

در کنار این دو دسته (مطلق‌انگاران و تجربه‌باوران)، دسته سوّمی هم متصوّر است. کسانی که حتی در فقره اوّل هم موافق مطلق‌انگاران و تجربه‌باوران نیستند. تجربه‌باوران و مطلق‌انگاران در این جهت وفاق دارند که امکان دسترسی ما به حقیقت وجود دارد. امّا دسته سوّم می‌گویند اصلاً امکان دسترسی به حقیقت وجود ندارد.

از این مقدّمه می‌خواهم برای بحث خود استفاده‌ای کنم و بگویم، ممکن است کسی ایمان دینی داشته باشد و مطلق‌انگار باشد و نیز ممکن است کسی ایمان دینی داشته باشد و تجربه‌باور ــ به معنایی که ویلیام جیمز در مختصر روان‌شناسی خود گفته است ــ باشد.

امّا مقدّمه سوّمی هم می‌خواهم عرض کنم. آلن واتس، دین‌شناس و الهیدان بزرگ روزگار ما، کتابی دارد با عنوان حکمت بیقراری[3]. وی در این کتاب «اعتقاد» و «ایمان» را از یکدیگر تفکیک می‌کند و می‌گوید، در غالب موارد، اعتقاد و ایمان با هم خلط می‌شوند، درحالی‌که این دو واقعیّت کاملاً

---

1. receptive
2. open
3. *The Wisdom of Insecurity*

خلاف یکدیگرند و ویژگیهایی دارند که ساخت آنها را از یکدیگر جدا می‌کند. امّا چه تفاوتی میان اعتقاد و ایمان وجود دارد؟ بر اساس تعریف ایشان، صاحب اعتقاد کسی است که می‌گوید جهان همان‌گونه است که من باور دارم، امّا صاحب ایمان کسی است که می‌گوید من باید جهان را آهسته آهسته بشناسم. بنابراین هر عقیده‌ای که دارم، منزلگاهی در راه رسیدنم به حقیقت است و از آنجا که هیچ‌وقت خود را در مقصد احساس نمی‌کنم، همیشه حاضرم به سوی آن حرکت کنم و این یعنی آمادگی برای تغییر عقیده.

ایشان تعبیر جالبی دارد و می‌گوید "belief clings, but faith lets go"، یعنی اعتقاد، سخت می‌چسبد، درحالی‌که ایمان رها می‌کند و می‌گذارد امور سیر خود را داشته باشند. شخص صاحب ایمان به تبع این امورِ دایماً متبدل و متحوّل، خویش را دایماً سیلان می‌دهد. واتس در این زمینه مثالهای جالبی می‌زند. او می‌گوید، شما نمی‌توانید یک سطل آب روان از رودخانه بردارید، زیرا به محض اینکه آب رودخانه را درون سطل بریزید، روانی را از آن گرفته‌اید. اگر می‌خواهید آب روان داشته‌باشید، باید بگذارید آب سیلان داشته‌باشد. به همین ترتیب، اگر کسی بخواهد حقیقت را در اختیار داشته‌باشد، یعنی اگر بخواهد رأی‌اش مطابق با واقع باشد، باید سایه به سایهٔ واقعیّت متبدل و متحوّل سیر کند؛ باید حاضر باشد عقاید خود را با سیلان واقعیّت، سیلان دهد. لذا ایشان می‌گوید ایمان، طلب واقعیّت بیقرار است. درحالی‌که اعتقاد می‌خواهد واقعیّت بیقرار را صاحب قرار کند. امّا به محض آنکه بخواهیم واقعیّت بیقرار را مستقر کنیم، آن واقعیّت از دست می‌رود و مثله می‌شود. واقعیّت، یک امر متبدل و متحوّل است و ما نمی‌توانیم به یک عقیده ناظر به واقعیّت بچسبیم و بگوییم واقعیّت همین است. لذا باید همیشه آمادگی تغییر و تحوّل در عقایدمان را داشته‌باشیم.

□ آیا این اعتقاد کـه واقـعیّت دایماً در سیلان است، دستخوش دگـرگونی می‌شود؟

▣ بنده این نحوه استدلال را نمی‌پذیرم که اگر کسی بگوید هـر چـیزی متغیر است، از او بپرسند خود این سخن هم متغیر است، یا نه. به نظر من این اشکال وارد نیست، زیرا دو مقام را نباید با هم خلط کرد. وقتی من سخن می‌گویم، سخن من ناظر به یک سلسله واقعیّتهاست و صحت و سقم سخن من به مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقـعیّتهایی کـه دربـاره آنهـا سـخن می‌گویم، بستگی دارد. امّا پس از آنکه سخن خود را گفتم، خود آن سخن یک واقعیّت نوظهور است که لزوماً مشمول داوری قبلی من نخواهد بـود. فرض کنید من عالم طبیعت را نگاه کنم و همه چیز را در حال حرکت ببینم و بعد بگویم، همه چیز در حرکت است. در این حالت، سخن من ناظر به عالم مشهوداتم است، امّا به محض اینکه بگویم همه چیز در حرکت است، گفتهٔ من واقعیّت جدیدی می‌شود که حکمش جداست. مـن در بـاب ایـن واقـعیّت جدید، سخنی نگفته‌ام. هر سخنی یک عالم مقال[1] دارد. کسی که می‌گوید همه چیز در تطور است، باید عالم مقال سخن خود را روشن کند. آیا مقصود او همه چیز در عالم هستی است، یا همه چیز در عالم طبیعت، یا همه چیز در عین و ذهن، و یا فقط در عین؟

□ به این ترتیب در چارچوب این دیدگاه، تفاوت ایمان و اعتقاد به رسمیت شناختن یا نشناختن سیلان واقعیّت است، امّا شباهت آنها این است که هر دو از جنس اعتقادند و ناظر به واقعیّت؟

▣ بله هر دو از جنس اعتقادند و ناظر به واقع. به این معنا که می‌خواهند

---

1. universe of discourse

معطوف به واقعیّت[1] و آفاقی باشند. امّا تفاوت آنها در این است که اگر شما صاحب اعتقاد باشید، سخت به اعتقاداتتان می‌چسبید. امّا اگر صاحب ایمان شوید، باید به حقیقت بچسبید، زیرا یقین ندارید که حقیقت همان است که شما به آن اعتقاد دارید. لذا فرد مؤمن همیشه آماده است تا اعتقاد خود را به عرصه آزمون ببرد، بدون آنکه از تغییر آن بیمی داشته باشد.

□ به عبارت دیگر مؤمن کسی است که مجموعه‌ای از اعتقادات سیال دارد، به نحوی که درِ این اعتقادات، همیشه به روی واقعیّت و تغییر و تحوّل آن باز و گشوده است. آیا این امر کفایت می‌کند که او را مؤمن بدانیم؟

▣ بله. اتفاقاً بنده پیش از آنکهِ به این تفکیک واتس برخورم، همین مطلب را به زبانی دیگر در بعضی از درسهایم که صبغه‌ای کلامی ـ الهیّاتی داشت، گفته بودم. در اینجا از همان بیان استفاده می‌کنم. حقیقت بت‌پرستی چیست؟ در کدام حالت شخص بت‌پرست می‌شود؟ پاسخ این است که بت‌پرستی به معنای پرستیدن چیزی غیر از حق است. وارد بحث ماهیت پرستش ـ که در جای خود بحث بسیار وسیعی در روان‌شناسی دین است ـ نمی‌شوم، امّا این را می‌توانم بگویم که اگر پرستش، عین شیفتگی نباشد، لااقل یکی از مؤلّفه‌های آن، شیفتگی است. بنابراین معنای بت‌پرستی این است که شخص به غیر حق، شیفتگی داشته باشد. امّا غیر حق ممکن است یک بت چوبی یا فلزی باشد که خودمان تراشیده‌ایم؛ ممکن است ثروت یا محبوبیت باشد؛ ممکن است حیثیت اجتماعی یا ریاست باشد؛ و نیز ممکن است علم باشد و بالاتر از آن، ممکن است عقیده خودم باشد. اگر کسی بت چوبی یا بت فلزی را بپرستد، می‌گویند بت‌پرست است. حال اگر هوای نفس خود را بپرستد، چه باید گفت؟ «أرأیت من اتخذ اله هواه»[2]. پرستش هوای نفس هم

---

1. factual

۲. فرقان، ۴۳.

بت‌پرستی است و با این حساب، اگر من شیفتهٔ عقایدم شوم و آنها را بپرستم، این هم نوعی بت‌پرستی است. امّا کسی که حق‌پرست است، بت‌پرست نیست و چون حق‌پرست است، شیفته هوای نفس خود و شیفتهٔ افکار و عقاید خود نیست. اگر شیفته عقاید و افکار خود نیستی، این امر باید نشانه‌ای داشته باشد. من اگر شیفته یک اثر نقاشی باشم، علامت شیفتگی‌ام این است که آن را قاب می‌گیرم و اگر کسی بخواهد به آن نزدیک شود، می‌گویم لطفاً بیشتر احتیاط کنید. همین مطلب در باب عقاید آدمی هم صادق است. اگر کسی اجازه ندهد که دیگران به عقاید او نزدیک شوند و واقعیّتها را به مواجههٔ با آن عقاید بیاورند، او شیفته عقاید خود و مبتلا به نوعی بت‌پرستی است. اتفاقاً اریک فروم در کتاب روان‌شناسی و دین، این نوع دینداری را که در آن هیچ‌کس حق ندارد واقعیّتها را به مصاف عقاید دینی ببرد، "idolatry" (بت‌پرستی) می‌خواند. جالب است که "idol" به معنای بت، از "idea" به معنای عقیده گرفته شده‌است و هر دو ریشه یونانی دارند.

بازگردیم به تفکیک آلن واتس. او می‌خواهد بگوید فرق مؤمن با معتقد در این است که مؤمن شیفته حق است و معتقد شیفته عقیده.

□ حق به معنای عام یا به معنای خاصّ؟

▣ حق به معنای عام، نه به معنای خاصّ؛ حق به معنای آنچه هست، نه به معنای خدای دین (مثلاً یهوه در یهودیت یا الله در اسلام).

واتس می‌گوید، چون معتقدان طالب قرار هستند، بیقرار می‌شوند و چون مؤمنان طالب واقعیّت بیقرارند، قرار می‌یابند. این سخن یادآور بیان زیبای مولاناست:

جملهٔ بیقراریت از طلب قرار توست
طالب بیقرار شو تا که قرار آیدت

وقتی طالب یک امر ثابت باشیم، هر چیزی که برای آن امر ثابت خطری

ایجاد کند، ما را مشوش می‌کند. اگر دغدغهٔ من این باشد که آنچه دارم دست نخورده باقی بماند، چون علل و عوامل بسیاری وجود دارد که آن را به مخاطره می‌اندازد، دایماً دلهره و دلشوره خواهم داشت و دایماً مضطرب و ناراحت خواهم بود. زیرا جهان را با این امر ثابت و آسیب‌پذیر، ستیهنده می‌بینم. امّا اگر طالب قرار و امر متقرر و ثابت نباشم، چیزی نمی‌تواند آرامش مرا برآشوبد. به همین جهت، عنوان کتاب واتس حکمت بیقراری است. فرد مؤمن به هیچ فقرهٔ عقیدتی ثابتی دلبستگی ندارد و طالب بیقراری است، لذا هیچ تغییری او را تهدید نمی‌کند و او آرام و قرار می‌یابد. امّا فرد معتقد، طالب امر ثابت و متقرر است، لذا همه چیز ممکن است برای او خطرآفرین باشد؛ چنین کسی همواره مشوش و بیقرار است.

با توجّه به این مقدمات، به نظر من حقیقت ایمان دینی عبارت است از جستن بیقراری و یافتن قرار. به تعبیر دیگر ـ با الهام از **سهراب سپهری** ـ ایمان دینی، دویدن در پی آواز حقیقت است، نه چسبیدن به عقیده‌ای که حقیقت‌نُماست.

به عنوان آخرین مقدّمه بازمی‌گردم به سخنی که در ابتدای بحث از راکیچ نقل کردم. ایشان می‌گوید، نظامهای عقیدتی را نمی‌توان به دو قسم: نظامهای عقیدتی دگماتیست و نظامهای عقیدتی غیردگماتیست تقسیم کرد. نظامهای عقیدتی دگماتیست این ویژگیها را دارند: اوّل، چون دگماتیک هستند، جهان برایشان دارِ ستیهش و مخاطرات است. پیروان این نظامها همیشه بیم دارند که مبادا واقعیّت جدیدی در جایی مکشوف شود که با نظام عقایدشان ناسازگار باشد. از این‌رو، افرادی که نظام عقیدتی دگماتیک دارند، هرگز آرامش روانی ندارند. دوّم، تمام داوریهایی که نظامهای عقیدتی دگماتیک دربارهٔ انسانهای دیگر می‌کنند، بر اساس موافقت یا مخالفت آنها با آتوریتهٔ اعتقادی آن نظامهاست. مثلاً اگر من یک بودایی دگماتیک باشم، داوری‌ام راجع به هر انسانی ـ از مرد و زن و پیر و جوان گرفته تا شرقی و غربی ـ بر این اساس

است که آیا بودای ما را قبول دارد، یا نه. سوّم، نظامهای دگماتیک آتوریته واحدی دارند. به این معنا که به بیش از یک آتوریته تن نمی‌دهند. چهارم، به دلیل اینکه به بیش از یک آتوریته تن نمی‌دهند، هیچ حک و اصلاحی را در عقاید خود نمی‌پذیرند؛ زیرا حک و اصلاح وقتی پدید می‌آید که منابع آگاهی متعدد باشد.

دسته دوّم، نظامهای عقیدتی غیردگماتیک هستند. نظامهای غیردگماتیک هیچ‌یک از چهار ویژگی نظامهای دگماتیک را ندارند. در نظامهای غیردگماتیک، جهان بسیار مهربان است، زیرا دلیلی برای دلهره و تشویش وجود ندارد. اگر عقیده جدیدی مطرح شده‌است، بگذارید بیاید؛ اگر واقعیّت جدیدی کشف شده‌است، قدمش مبارک، بیاید. به همین دلیل پیروان نظامهای غیردگماتیک از لحاظ روانی بسیار آسوده زندگی می‌کنند. آنها احساس خطر نمی‌کنند، زیرا می‌گویند ما طرفدار حق هستیم و حق در برخورد آرا و نظرات آشکار می‌شود. به همین دلیل جهان برای آنها بسیار عطوف و مهربان است. این قبیل افراد، انسانهای شادی هستند. شاید این سخن ابن‌سینا که می‌گفت «العارف هشّ بشّ» به همین نکته اشاره داشته باشد.

ویژگی دوّم نظامهای غیردگماتیک این است که هیچ‌گاه در مورد انسانهای دیگر بر اساس اینکه با آتوریتهٔ ما موافقند یا مخالف، داوری نمی‌کنند، بلکه بر اساس معیارهای دیگری داوری می‌کنند. ویژگی سوّم این است که نظامهای غیردگماتیک آتوریته واحدی ندارند، بلکه از منابع مختلف اخذ رأی می‌کنند. ویژگی چهارم این است که چون این نظامها از منابع معرفتی متنوع و متعدد تغذیه می‌کنند، عقاید مطرح شده در این نظامها یکدیگر را حک و اصلاح، و جرح و تعدیل می‌کنند.

اکنون بر اساس مقدماتی که عرض کردم، به این سؤال که چه تلقّی‌ای از ایمان دینی دارم، پاسخ می‌دهم. من میان ایمان دینی و اعتقاد دینی تفاوت

می‌گذارم. بعضی از عرفای شرقی تمثیلی دارند که با اندکی دخل و تصرف از آن استفاده می‌کنم. مادری را در نظر بگیرید که می‌خواهد ماه را به کودک خود نشان دهد و با انگشتش به طرف ماه اشاره می‌کند. امّا کودک به جای آنکه به ماه نگاه کند و ماه را ببیند، به انگشتِ مادر خیره می‌شود و نمی‌داند که این انگشت، قرار است چیز دیگری را به او نشان دهد. هرچه مادر می‌گوید آن، کودک به این نگاه می‌کند. بدتر از این حالت، وقتی است که کودک انگشت مادر را بگیرد و شروع به مکیدن کند. به نظر من، گزاره‌های دینی نیز انگشتهایی هستند که خدا می‌خواهد به واسطه آنها حقایق را به ما نشان دهد. فرد مؤمن کسی است که گزاره‌های دینی را همچون انگشتی می‌بیند که به حقایق اشاره می‌کنند. امّا فرد معتقد کسی است که شیفته خود این گزاره‌ها، الفاظ، و تعابیر شده‌است. شخصِ معتقد، برای لفظ و کلمه[1]، قداست قایل است، نه برای روح[2] یا پیام[3] آن.

مثال دیگری بیاورم. در قدیم جاده‌ها مثل امروز نبود. ممکن بود در اثر ورزیدن طوفان شن، جاده کاملاً محو شود و کاروانیان راه را گم کنند. در آن ایام برای پیشگیری از این وضعیت، در هر چند فرسخ یک منار بزرگ می‌ساختند و در رأس آن منار یک فانوس قوی روشن می‌کردند تا اگر کسی راه را گم کرد، حرکت خود را با دیدن فانوس تنظیم کند. به این منارها «عَلَم‌الهدی» یا «عَلَم‌الطریق» می‌گفتند. به نظر من، گزاره‌های دینی عَلَم‌الهدی هستند. خاصّیّت آنها این است که غیر خود را نشان می‌دهند. منار، راه نیست، نشاندهندهٔ راه است. حال اگر کسی منار را بغل کند و ببوسد، از راه باز خواهد ماند.

این نکته را به لسان دیگری هم می‌توان گفت. معتقد به دین، کسی است که خود را صاحب حقیقت می‌داند، امّا مؤمن به دین، کسی است که خود را

1. letter
2. spirit
3. message

طالب حقیقت می‌بیند، نه صاحب آن. وقتی شخص خود را طالب دید، لازمه طلب، رفتن است نه ایستادن. البته باید توجّه داشت که اعتقاد دینی حالت تبلوریافته ایمان دینی است. امّا چون تبلور یافته، قدرت تحرکش را از دست داده‌است. ممکن است اعتقاد دینی کنونی بنده یا جنابعالی، ایمان دینی یک متفکّر هزار سال پیش باشد، که رسوب کرده و متصلّب شده‌است و دیگر آن دیالکتیک و پویایی را ندارد. به این ترتیب کاملاً ممکن است دو شخص به یک گزاره قایل باشند، امّا یکی مؤمن باشد و دیگری معتقد.

□ یعنی از نظر جنابعالی مؤمن کسی است که می‌گوید اعتقادات دینی راهنمای ما به سمت پاره‌ای حقایق هستند و شرط لازم و کافی مؤمن بودن نیز همین است؟

▣ کاملاً درست است. در این تلقّی، طریقیّت اعتقادات دینی مهمّ است. به تعبیر دیگر، ایمان رویکردی خاصّ به عقاید دینی است. به این معنا که اگر کسی عقاید دینی را منزلگاههایی در راه رسیدن به حق بداند، مؤمن است. البته این نحوهٔ نگرش علائم و آثاری هم در مقام عمل خواهد داشت.

□ به این ترتیب، آیا ایمان از جنس اعتقاد است؟

▣ ایمان رویکردی وجودی[1] و انفسی به اعتقادات دینی است. رویکرد دگماتیک، نقطه مقابل رویکرد ایمانی است.

□ آیا رویکرد وجودی فقط ناظر به اعتقادات دینی است؟ به عبارت دیگر آیا لازم نیست فرد مؤمن نسبت به آداب دینی یا تجربه‌های دینی، رویکرد وجودی خاصّی داشته باشد؟

▣ البته وقتی فرد مؤمن نسبت به گزاره‌های دینی، رویکرد خاصّی پیدا

---

1. existential

کرد، در مقام عمل نیز الزاماتی خواهد داشت. مثال از ایمان غیردینی می‌زنم تا مرادم روشن‌تر شود. این گزاره را در نظر بگیرید که همه چیز در عالم طبیعت دست به دست هم داده‌اند تا من به اهداف و مقاصدم برسم. این یک گزاره متافیزیکی است، زیرا قابل ابطال یا تأیید تجربی نیست. حال این گزاره را در نظر بگیرید که همه چیز در عالم طبیعت دست به دست هم داده‌اند تا مانع رسیدن من به اهدافم شوند. این هم گزاره‌ای متافیزیکی است. اعتقاد به هر کدام از این گزاره‌ها، در عمل من آثاری خواهد داشت. وقتی به گزاره اوّل معتقد باشم، سخت‌ترین شداید و مصیبتها را تحمل خواهم کرد، چرا که آن شداید را بالمآل به سود خود می‌دانم. از طرف دیگر، اگر به گزارهٔ دوّم معتقد باشم، حتی هنگامی که بهترین پیشامدها برایم رخ دهد، باز می‌گویم دیر یا زود در نتیجهٔ این پیشامد، گرفتاری‌ای برای من پیش خواهد آمد. این دو نوع طرز تلقّی است که کاملاً آثار خود را در رفتار نشان می‌دهد.

مثال دیگری می‌زنم. من تا وقتی معتقدم شما حاذقترین پزشک شهر هستید، اگر شبی فرزندم بیمار شد، او را به مطب شما می‌آورم. امّا اگر بگویم شما حاذقترین پزشک شهر هستید و بیمارم را نزد پزشک دیگری ببرم، معلوم می‌شود راست نگفته‌ام. به همین ترتیب، اعتقاد و ایمان دینی در مقام عمل، آثار و لوازمی دارد. تلقّی شخص معتقد از این آثار و لوازم عملی ثابت است، زیرا تلقّی او از اعتقاد هم ثابت است. امّا در مورد شخص مؤمن، آثار و لوازم عملی همپای تحوّل عقیده، متحوّل می‌شوند. به هر حال، ایمان دینی حتماً در مقام عمل خود را نشان می‌دهد. اگر در عمل خود را نشان ندهد، به گفته بعضی روان‌شناسان دین، طوطی‌وار تکرار کردن گزاره‌های دینی است. البته در اینجا با استفاده از مثال قبلی باید بیفزایم که ممکن است من شما را حاذقترین پزشک بدانم، امّا بیمارم را نزد شما نیاورم، به این دلیل که راه مطب شما آن‌قدر دور است که تا به آنجا برسم، چه بسا فرزندم بمیرد. در این حالت اگر فرزندم را پیش شما نیاورم، به ایمانم مبنی بر اینکه شما حاذقترین پزشک

شهر هستید، لطمه‌ای نمی‌خورد. این را از این جهت عرض می‌کنم که نباید انتظار داشت تأثیر اعتقاد یا ایمان دینی قابل تعیین باشد. مهمّ این است که تاثیر داشته باشد. امّا چه بسا این تاثیر با دخالت علل و عوامل دیگر جرح و تعدیل شود و نتیجهٔ عمل را تغییر دهد.

□ یعنی ممکن است مجموعه‌ای از باورهای دینی، در زمانها، فرهنگها، و مکانهای مختلف لوازم عملی مختلفی داشته باشند؟

▣ بله، امّا آنچه مهمّ است، تأثیر گذاشتن باورها در عمل و رفتار فرد است. اعتقاد و ایمان از این جهت مانند یکدیگرند.

□ در اینجا منظور شما از عمل دینی همان مناسک و آداب دینی است، یا رفتارهای دینی؟

▣ رفتارهای دینی دو گونه‌اند: رفتار دینی اخلاقی[1] و رفتار دینی مناسکی یا شعائری[2]. فرق عمل اخلاقی و عمل شعائری را در جای دیگری گفته‌ام. اعمال دینی شعائری ـ مناسکی دو خاصّیّت دارند: اوّل اینکه همه سمبلیک هستند؛ بر خلاف رفتار اخلاقی که اصلاً سمبلیک نیست. دوّم اینکه مقدّمه‌ای برای ذی‌المقدّمه دیگری هستند؛ درحالی‌که رفتار اخلاقی ممکن است مقدّمه‌ای برای رفتار دیگری باشد و ممکن است نباشد. مثلاً در دین ما، نماز، روزه، و حج اعمالی شعائری ـ مناسکی هستند، امّا راست گفتن و عدالت ورزیدن اعمال دینی اخلاقی‌اند. وقتی قرآن می‌فرماید: «و لایجر منکم شنئان قوم علی الاّ تعدلوا اعدلوا»[3] (مبادا دشمنی یک قوم شما را به بی‌عدالتی بکشاند؛ عدالت بورزید)، رفتاری اخلاقی را توصیه می‌کند.

---

1. moral
2. ritual

۳. مائده، ۸.

□ ذی‌المقدّمهٔ رفتارهای مناسکی چیست؟

▣ در این خصوص بسته به اینکه شما گوهر دین را چه بدانید، دیدگاههای متفاوتی وجود دارد. بنده از آنجا که گوهر دین را نوعی اخلاق عرفانی می‌دانم، اعتقادم بر این است که ذی‌المقدّمه رفتارهای مناسکی این است که فرد واجد حالات و ملکات اخلاقی شود. مثلاً در مورد نماز آمده‌است: «ان الصلاة تنهی عن‌الفحشاء و المنکر»[1]. یا درباره روزه آمده‌است: «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون»[2] و در باب حج آمده‌است: «لن ینال الله لحومها و لا دماؤها و لکن یناله التقوی منکم»[3].

□ نظر شما دربارهٔ رابطه ایمان و تجربه دینی چیست؟

▣ به نظر من تجربه دینی آمدنی است، به همین دلیل نمی‌توان گفت امری است که می‌توانیم آن را استحصال کنیم. به عبارت دیگر، تجربه دینی برای ما غایت قصوی است، امّا تجربه دینی، تنها به اعمال ما بستگی ندارد. به این معنا که چنین نیست که هر کس مقدمات «الف»، «ب» و «ج» را بدرستی طی کند، بالضروره صاحب تجربه دینی شود. برای آنکه شخص تجربه دینی را از سر بگذراند، باید خصوصیات روان‌شناختی خاصّی داشته باشد. این خصوصیات در بعضی تیپ‌های روانی وجود دارند، امّا در بعضی تیپ‌ها وجود ندارند. بعضی تیپ‌های روانی حتی اگر تمام عمر به مُرّ قانون شرع عمل کنند، باز هم تجربه دینی پیدا نمی‌کنند. بالعکس بعضی تیپ‌های روانی بدون عمل کردن دقیق به احکام دینی، صاحب تجربه دینی می‌شوند. سعی و تلاش شخص، حداکثر می‌تواند شرط لازم حصول تجربه دینی باشد، نه

---

۱. عنکبوت، ٤٥.　۲. بقره، ۱۸۳.
۳. حج، ۳۷.

شرط کافی آن. به این ترتیب ما ایمان می‌آوریم، به مقتضای ایمان عمل می‌کنیم، و به مقتضای عمل واجد یک سلسله حالات روحی می‌شویم که من آن را به حالات اخلاقی تعبیر می‌کنم. این حالات روحی ممکن است به تجربه دینی منجر شوند، ممکن است نشوند. لذا تجربه دینی را نمی‌توان گوهر دین برای همه متدیّنان دانست.

□ بر اساس بیان شما، ایمان یک رویکرد وجودی خاصّ به گزاره‌های دینی است که در رفتار و سلوک فرد دیندار تأثیر می‌گذارد. تجربه دینی نیز شرط لازم و کافی مؤمن بودن نیست و اساساً تجربه دینی در تعریف ما از ایمان دینی دخالتی ندارد.

▣ نه، اصلاً.

□ دربارهٔ تأثیر ایمان بر علم توضیح دادید، سؤال این است که آیا عمل هم بر ایمان تأثیر می‌گذارد؟

▣ بله، چهار مرتبه برای ایمان وجود دارد که هر کدام از این چهار مرتبه، یک نوع عمل را اقتضا می‌کنند و خود این عمل به نوبه خود در اینکه شما به مدارج بالاتر ایمان راه ببرید، مؤثر است. به عبارت دیگر، نوعی تأثیر و تأثر دوسویه میان ایمان و عمل وجود دارد. مرتبه اوّل ایمان، متناظر با یک عمل خاصّ است. آن عمل مقدّمه‌ای برای رسیدن به مرتبه دوّم ایمان می‌شود. مرتبه دوّم ایمان، مستلزم عمل دیگری است که آن نوع عمل، ما را به مرتبه سوّم می‌رساند و ...

□ تعریفی که از ایمان بیان کردید، به چه نحو حاصل شده است؟ آیا در ابتدا سوژه‌هایی به عنوان مؤمن انتخاب شده‌اند و بعد خصلتهای آنها مورد بررسی قرار گرفته، یا اینکه این تعریف پیشینی است؟

▣ سؤال خوبی است. راکیج می‌گوید، وقتی ما در نظامهای دینی و نظامهای غیردینی (مانند نظامهای سیاسی، فکری، هنری، و ادبی) دقت می‌کنیم، می‌بینیم کسانی که درون این نظامها قرار دارند، دو دسته‌اند: بعضی به افکار خود چسبیده‌اند، زیرا معتقدند این افکار حقند؛ بعضی می‌گویند این افکار منزلگاهی هستند که ما فعلاً در آن به سر می‌بریم. ممکن است فردا این منزلگاه را ترک کنیم؛ همچنین ممکن است تا ده سال دیگر در این منزلگاه بمانیم. ما هیچ چیز نمی‌دانیم جز اینکه در منزلگاه هستیم. راکیج می‌گوید، عرفای ادیان و مذاهب بیشتر از سنخ دوّم هستند، امّا الهیدانان بیشتر در سنخ اوّل قرار دارند. به این ترتیب، اوّل واقعیّتی مشاهده شده، سپس به صورت آرمانی و مثالی درآمده‌است. البته به دلیل همین آرمانی شدن، ممکن است هیچ انسانی به طور کامل در این طبقه یا آن طبقه نگنجد. مثلاً ممکن است هر انسان دگماتیکی، در جایی غیردگماتیک عمل کند، یا به عکس، یک شخص غیردگماتیک، در جایی دگماتیک عمل کند. امّا اساساً می‌توان گفت آدمها به این دو دسته قابل تقسیم هستند.

□ **همان‌طور که مستحضرید، عقلانیّت مدرن، شکّاک و نقاد است. به نظر شما ایمان دینی چه رابطه‌ای با شک[1] و نقد[2] دارد؟ شک و شک ورزیدن چه رابطه‌ای با شکّاکیّت[3] و نسبیّت‌گرایی[4] دارد؟**

▣ البته شک، با شکّاکیّت فرق می‌کند. شک، امری است که دارای آیند و روند فراوان است. به این معنا که ممکن است شک در فاصله چند دقیقه بر من عارض شود و چند دقیقه بعد هم زایل شود. امّا در شکّاکیّت، معمولا نوعی دیرپایی وجود دارد و به همین دلیل، به کسی که یک بار در مسئله‌ای شک کند، شکّاک گفته نمی‌شود. به کسی شکّاک گفته می‌شود که شک در او

1. doubt
2. critique
3. scepticism
4. relativism

ملکه شده‌باشد. یعنی حالت شک در او نوعی قرار و ماندگاری پیدا کرده‌باشد.

امّا شکّاکیّت از حیث معرفتی، یک رویکرد معرفت‌شناختی است؛ رویکردی که قایل است که حصول معرفت برای بشر ممکن نیست، یا اگر حصول معرفت برای بشر ممکن باشد، امکان انتقال معرفت به دیگری وجود ندارد. اگر کسی به یکی از این دو قایل شد، شکّاک است. در واقع شکّاکیّت به حوزهٔ معرفت‌شناسی مربوط است. از این حیث، می‌توان شکّاکان معرفت‌شناختی را به سه دسته تقسیم کرد: شکّاکان مزاجی، شکّاکان استدلالی، و شکّاکان استفهامی.

شکّاک مزاجی کسی است که اعتقاد دارد انسانهای غیرشکّاک، ساده‌لوح و زودباورند. این نوع شکّاکیّت نادر است.

شکّاکیّت نوع دوّم، شکّاکیّت استدلالی است. در این نوع شکّاکیّت، با استدلال نشان می‌دهند که امکان حصول معرفت برای بشر وجود ندارد. استدلالهایی که این شکّاکان مطرح می‌کنند، متعدد هستند. لااقل دوازده نوع از این استدلالها در معرفت‌شناسی محل بحث است.

شکّاکیّت نوع سوّم، شکّاکیّت استفهامی است. شکّاک استفهامی می‌پرسد، شما که شکّاک نیستی، به چه معتقدی؟ شما می‌گویید، من معتقدم که مثلاً «الف، ب است». می‌پرسد، به چه دلیل؟ می‌گویید، به این دلیل که «الف، ج است» و «ج، ب است»، پس «الف، ب است». می‌گوید بله، اگر از شما قبول کنم که «الف، ج است» و «ج، ب است»، البته نتیجه می‌شود که «الف، ب است»، امّا به چه دلیل می‌گویید «الف، ج است»؟ شما می‌گویید، به این دلیل که «الف، د است» و «د، ج است»، پس «الف، ج است». می‌گوید بله، امّا دلیل «الف، د است» چیست؟ و آن‌قدر این سیر استفهام را ادامه می‌دهد تا به جایی برسید که نتوانید گزاره مورد اعتقاد خود را از دو گزاره دیگر استنتاج کنید. در این حال شکّاک استفهامی می‌گوید، بنابراین گزاره شما

بلادلیل است. وقتی این گزاره بلادلیل شد، گزاره‌ای که با استفاده از این مقدّمه نتیجه گرفته بودید، بلادلیل می‌شود و این بار، سیری که به عقب رفته بود، به جلو حرکت می‌کند و آن‌قدر جلو می‌آید که می‌بینیم «الف، ب است» نیز بلادلیل می‌شود.

نکاتی که گفتیم، درباره شکّاکیّت بود. امّا شک یک امر عارضی است. ممکن است من شک کنم، امّا شکّاک نباشم؛ به این معنا که حصول علم و معرفت را برای بشر ممکن بدانم و با این حال، شک کنم. شک در دو حالت رخ می‌دهد: اوّل، هنگامی که عقیده من با عقیده معارضی (متضاد یا متناقض) مواجه شود. در این حال ممکن است در عقیده‌ام شک کنم. دوّم، هنگامی که واقعیّتی در تقابل با عقیده من قرار گیرد و نوعی «مثال نقض»[1] برای آن محسوب شود. در این حالت نیز ممکن است در عقیده‌ام شک کنم. شک در اعتقادات دینی نیز امری ممکن است. به نظر می‌رسد در هفت مورد در اعتقادات دینی شک پدید می‌آید.

یک مورد شک در اعتقادات دینی، هنگامی پدید می‌آید که انسان پیشامد تلخ و ناگواری را در زندگی تجربه کند که آن اتفاق ناگوار، به نحو مستقیم یا غیرمستقیم یکی از اعتقادات دینی را محل چون و چرا قرار دهد. در این حال شخص نسبت به آن اعتقاد دینی شک پیدا می‌کند.

اجازه دهید مثالی از زلزله معروف لیسبون خدمتتان عرض کنم. همان‌طور که می‌دانید، زلزله لیسبون، زلزله مهیبی بود که دستمایه بسیاری از کتابها و از جمله کتاب ابله[2] ولتر شد. ولتر در این کتاب می‌آورد، تعجب می‌کنم از کسانی که زلزله لیسبون را دیده‌اند و هنوز به وجود خدا اعتقاد دارند.

مردی از زلزله‌دیدگان لیسبون نقل می‌کند که پنج فرزندم در ویرانی زلزله مرده بودند. همسرم با تنی زخمی و پاره پاره در گوشه‌ای افتاده بود و کسی

---

1. counter example

2. *Candid.*

هم نبود که به او رسیدگی کند. جنازهٔ بچه‌ها هر کدام گوشه‌ای افتاده بود. در این وضعیت، من زمین را می‌کندم تا بچه‌ها را دفن کنم و همسرم گریه می‌کرد و التماس می‌کرد که بچه‌ها را دفن نکن، می‌خواهم آنها را ببینم. گفتم، نمی‌توانم آنها را دفن نکنم، هوا گرم است و ممکن است جسدشان فاسد شود.

این منظره را در نظر بگیرید. انسانی که چنین فاجعه‌ای را تجربه کرده‌است، کاملاً در معرض شکّ در خیرخواهی خدا قرار می‌گیرد. البته نمی‌گویم از این واقعه منطقاً می‌توان نتیجه گرفت که خدا خیرخواه نیست. گذر از این واقعه به این اعتقاد، گذر منطقی نیست، گذری روان‌شناختی است. در اینجا شخص در معرض شک قرار می‌گیرد که آیا خدا واقعاً خیرخواه است؟ آیا خدا واقعاً عادل است؟

مورد دوّم شک در اعتقادات دینی، هنگامی است که شخص با دیدگاههایی مواجه می‌شود که منشأ دین را یک امر فیزیولوجیک و بدنی یا یک امر پسیکولوجیک و روانی می‌دانند. حتی بعضی گفته‌اند غده‌ای در بدن وجود دارد که وقتی میزان ترشح آن از حدی بگذرد، آدمی برای مؤمن و متدیّن شدن، آمادگی پیدا می‌کند. نظریه فروید از این نوع نظریات است. هنگامی که کسی با این نظریات آشنا می‌شود، چه آنها را بپذیرد و چه نپذیرد، ممکن است در اعتقادات دینی‌اش شک کند. انسان نسبت به فریب‌خوردگی بسیار حساس است و از اینکه بازیچه و ملعبه یکی از غده‌های بدنش باشد، بسیار رنج می‌برد. به همین دلیل، وقتی دیدگاههایی در باب منشأ فیزیولوجیک، پسیکولوجیک، و حتی گاهی سوسیولوجیک دین به گوش شخص متدیّن می‌خورد، ممکن است لحظاتی شک کند.

مورد سوّم، رفتار غیرانسانی و بخصوص ریا و نفاقی است که شخص از متدیّنان و مدعیان دین می‌بیند. کسان زیادی بوده‌اند که در شرح حال خود گفته‌اند اوّلین رخنه‌هایی که در ایمان ما پدید آمد، هنگامی بود که آدم متدیّن و مدعی دینی را دیدیم که ظاهر و باطنش خیلی فرق داشت. در منبر و

محراب چیزی می‌گفت و در خلوت، کار دیگری می‌کرد. البته این امر فقط شک پدید می‌آورد، امّا ممکن است بعدها این شک، نتایج دیگری به بار آورد.

مورد چهارم، وضعیت کسانی است که به دلیل حبّ ذات و جلب نفع و دفع ضرر به دین رو کرده‌اند. اگر نیازی که این افراد به خاطر آن به دین رو کرده‌اند، برآورده نشود، یا اگر ببینند دین کارکردی را که انتظار داشتند، ندارد، ممکن است نسبت به معتقدات دینی دستخوش شک شوند.

مورد پنجم، وقتی انسان در طول تاریخ، تطور عقاید دینی را می‌بیند، معروض شک واقع می‌شود. اگر من بدانم عقیده‌ای که امروز نوعی بدعت محسوب می‌شود، روزی جزو ضروریات دین بوده‌است و اگر بدانم اینکه چه چیزی ارتدکسی است و چه چیزی هترودکسی، چقدر در طول تاریخ دین فرق کرده‌است، ممکن است آرام آرام شک کنم. اتفاقاً کسی که اهل بررسی تاریخی باشد، می‌بیند که چقدر ارتدکسی‌ها به هترودکسی تبدیل شده‌اند و برعکس هترودکسی‌ها به ارتدکسی تبدیل شده‌اند.

مورد دیگر وقتی است که شخص بفهمد گزاره‌های دینی قابل اثبات عقلانی نیستند؛ در این صورت ممکن است شخص دستخوش شک شود.

مورد آخر، تعارض داده‌های وحیانی با یافته‌های انسانی است. هر گاه دین چیزی القا کند که یافته‌های انسانی با آن سر سازگاری نداشته‌باشند، ممکن است شخص دستخوش شک شود.

بنابراین کاملاً ممکن است که یک متدیّن دستخوش شک شود. حال شاید بپرسید آیا وقتی متدیّن دستخوش شک شد، باز هم می‌توان او را متدیّن دانست، یا نه؟ به نظر من می‌توان او را متدیّن دانست. زیرا شک، امری اختیاری نیست که نهی دینی به آن تعلّق گیرد. نهی وقتی می‌تواند به چیزی تعلّق بگیرد که با امر اختیاری سروکار داشته باشیم. وقتی آیند و روند چیزی اصلاً در اختیار ما نباشد، آن امر نمی‌تواند متعلّق نهی قرار گیرد.

البته یک چیز می‌تواند متعلّق نهی قرار بگیرد و آن شک‌ورزی است. شک ورزیدن غیر از شک کردن است. شک ورزیدن به این معناست که شخص عالماً و عامداً کاری کند که شک بتدریج در او راسخ و پابرجا شود. اگر شک ورزیدن به این معنا باشد، ممکن است کسانی آن را امری اختیاری بدانند. البته اگر چنین باشد، ممکن است نهی به آن تعلّق بگیرد. دلیل دوّم بر اینکه شخص شکّاک می‌تواند متدیّن باشد، این است که گزاره‌های دینی، گزاره‌هایی هستند که ـلااقل به گمان بسیاری و از جمله به گمان بنده‌ـ قابل اثبات عقلانی نیستند. اگر عقیده‌ای قابل اثبات عقلانی نباشد، کاملاً محتمل است که انسان در لحظاتی نسبت به آن شک کند. من نسبت به ۴=۲+۲ شک پیدا نمی‌کنم، زیرا قابل اثبات است. به این ترتیب به نظر می‌رسد دینداری با شک کاملاً قابل جمع است.

امّا در مورد نقد و نقادی که در سؤال آمده بود، به نظر من مؤمن از آن‌رو که مؤمن است، کاملاً می‌تواند پذیرای نقد باشد. نقد ممکن است در سه مقام مطرح شود. اوّل، آیا منبع و مرجعی که برای من آتوریته دارد، به حق واجد آتوریته شده‌است، یا به ناحق؟ در طول تاریخ بسیار کسان از ما خواسته‌اند که آنها را اسوه و مقتدای خود بگیریم، امّا ما از میان آنها انتخاب کرده‌ایم. من یکی را انتخاب کرده‌ام، شما یکی دیگر را و شخص سوّم دیگری را. حال سؤال این است که آیا مرجعی که برای من آتوریته پیدا کرده‌است، واقعاً چنین استحقاقی را داشته است، یا نه؟ ممکن است این مطلب محل نقد قرار گیرد و من باید نسبت به پذیرش این نقد، آمادگی داشته باشم.

مورد دومی که به نظر من کاملاً جا دارد که پذیرای نقد باشیم، این است که آیا تفسیری که از سخنان این آتوریته شده‌است، تفسیری مطابق با مراد اوست، یا نه؟ مثلاً در مورد اسلام این مطلب می‌تواند مورد بحث قرار گیرد که اسلام دو، چقدر به اسلام یک نزدیک و چقدر از آن دور است. اسلام دو، مجموعهٔ شرحها، تفسیرها، و قرائتهایی است که از اسلام یک (متون مقدّس

دین اسلام) عرضه شده‌است. حتی مسیحیت دو را هم نسبت به مسیحیت یک می‌توان مورد سؤال و نقد قرار داد. ممکن است گفته شود، اسلام دوِ فلان کس، با اسلامِ یک بیشتر سازگار است، امّا اسلام دوِ بهمان کس، با اسلام یک سازگاری کمتری دارد.

سوّمین مقام نقد هنگامی است که ببینیم میان آنچه به لحاظ تعبّد به آن قایل هستیم و آنچه به لحاظ استدلال به آن رسیده‌ایم، ناسازگاری وجود دارد. اینجا نیز باب این نقد گشوده است که حق را باید به این داد، یا به آن، و یا راه سوّمی هم وجود دارد.

□ شما سیالیّت را رکن مقوم ایمان دانستید. به نظر می‌رسد که این سیالیّت به شک و شک ورزیدن بسیار نزدیک است. به عبارت دیگر با شک ورزیدن است که ما به سیالیّت و عدم جمود دست می‌یابیم. به این ترتیب، آیا شک و شک ورزیدن در دل ایمان ورزیدن قرار نمی‌گیرد و شاک بودن، ارتباط وثیق با مؤمن بودن پیدا نمی‌کند؟

▣ بله، به نظر می‌رسد سیالیّتی که در مفهوم ایمان گنجاندیم، ایمان را به چهار چیز نزدیک می‌کند: عدم دگماتیزم، عدم پیشداوری، استدلال (من نقد را ذیل استدلال می‌گنجانم)، و شک. به نظر من ایمان کاملاً با شک هم‌عنان است. بنده در این مبحث تنها از دید فلسفهٔ دین و روان‌شناسی دین سخن گفته‌ام و نخواسته‌ام از منظر الهیّات اسلامی یا حتی الهیّات بالمعنی‌الاعم بحث کنم. امّا به نظر می‌رسد حتی اگر به قرآن رجوع کنیم، حالت عدم ایقان مطلق را در ایمان می‌بینیم. به طور مثال در قرآن تعبیر «ظن» فراوان به کار رفته است: «الّذین یظنون انهم ملاقوا ربهم»[1]. البته کسانی خواسته‌اند ایمان را مساوی یقین بگیرند و گفته‌اند ظن به معنای علم است، درحالی‌که زبان عربی

---

۱. بقره، ٤٦.

این مطلب را تأیید نمی‌کند. یا در جای دیگری داریم: «فمن کان یرجولقاء ربه فلیعمل عملاً صالحا»[1] که باز از تعبیر «رجاء» استفاده شده‌است. تعابیر «عسی» و «لعل» که در قرآن به کار رفته، از متعلقات همین مفهوم است. به این ترتیب، ایمان به معنایی که عرض کردم، کاملا با شک دست در آغوش است و ارزش مؤمن به این است که به‌رغم شک، از مقتضیات ایمانی‌اش دست برندارد، مگر اینکه امر اقوایی به میان آید که آن را عرض خواهم کرد.

□ به نظر می‌رسد در توضیحات قبلی شما بیش از این آمده بود. به این معنا که نه فقط مؤمن کسی است که در حالت شک هم ایمان می‌ورزد، بلکه مؤمن کسی است که شک می‌ورزد.

▣ درست است، اگر بیان اخیرم این نکته را نمی‌رساند، آن را به توضیحی که شما گفتید، اصلاح می‌کنم.

□ یعنی اگر همان‌طور که شما فرمودید، مؤمن را بت‌شکن بدانیم، باید توجّه کنیم که موتور بت‌شکنی، شک است. به تعبیری که شما فرمودید، مؤمن نه تنها باید پذیرا[2] باشد، بلکه باید موتور نقد و شک را خود روشن کند و منتظر نقادی دیگران نماند.

▣ درست است. ما باید ابتکار عمل[3] را هم به دست بگیریم، نه اینکه منفعل بنشینیم تا دیگران نکته‌ای و نقدی مطرح کنند. با این وصف، شک کاملاً با ایمان دینی سازگاری دارد و نه فقط سازگاری دارد، بلکه مؤلّفه ایمان دینی است.

---

۱. کهف، ۱۱۰.

2. receptive

3. initiation

فروید در کتاب آینده یک پندار می‌گوید، معمولاً وقتی کسی می‌خواهد در معتقدات دینی چون و چرا کند، به یکی از این سه طریق او را از اظهار شک بازمی‌دارند. یکی اینکه می‌گویند شک توهین‌آمیز است. زیرا وقتی شخص با این عقل خُرد، و درک و دریافت اندک خود به آنچه همهٔ آبا، اجداد، نیاکان، و بزرگان معتقد بوده‌اند، شک می‌کند، در واقع به آنها توهین کرده‌است و می‌خواهد بگوید آنها عقل درست و حسابی‌ای نداشته‌اند و درک و فهمشان کمتر از من بوده‌است.

راه دیگر این است که می‌گویند تمام این معتقدات دینی را عالمان دینی و روحانیان اثبات کرده‌اند. بنابراین وقتی کسی شک می‌کند، در امری شک می‌کند که مطابقت آن با واقع و درستی‌اش اثبات شده‌است. بنابراین شک توهین‌آمیز نیست، امّا خطاآمیز است. در واقع اوّلی علیه شک یک محمل اخلاقی درست می‌کند و دوّمی یک محمل معرفت‌شناختی.

امّا سوّمین تدبیر بازدارنده، الهیّاتی است و آن اینکه می‌گویند، شک نزد خداوند مذموم است و اگر شک کنی، مرتکب گناه شده‌ای. بنابراین شک یا توهین‌آمیز است، یا خطاآمیز است، و یا گناه‌آمیز. البته فروید با استدلال مفصل و قوی‌ای که در آینده یک پندار می‌آورد، نشان می‌دهد که هیچ‌یک از اینها قابل دفاع نیست. اتفاقاً در قرآن هم بعضی از این تعابیر به کار رفته است. نظیر آیه: «انّا وجدنا آباءنا علی امة و انا علی آثارهم مقتدون»[1]. در جای دیگر می‌فرماید: وقتی جهنّمیان وارد جهنّم می‌شوند، می‌گویند این اکابر ما بودند که ما را به این ورطه کشاندند (ربّنا إنّا اطعنا سادتنا و کبرائنا)[2].

□ فرمودید ایمان یک رویکرد وجودی خاصّ به اعتقادات دینی است. از طرف اعتقادات دینی قابل اثبات عقلانی نیستند. حال سؤال این است که آن رویکرد

---

۱. زخرف، ۲۳.　۲. احزاب، ۶۷.

وجودی به اعتقادات دینی، چه مبنا و متکایی دارد؟

◘ به عبارت دیگر می‌فرمایید، اگر واقعاً هیچ‌گونه دلیلی نداریم که به طور قاطع ایمان را تاکید کند، ایمان چه متکایی دارد؟ به نظر من متکای ایمان این است که واقعیّتها همیشه نوعی خلل و فرج دارند که امکان ایمان را برای ما فراهم می‌آورد. به این معنا که اگر واقعیّت برای همه انسانها به یک نحو جلوه‌گر می‌شد، یا امکان داشت که درستی هر گزاره‌ای درباره واقعیّت را عقلاً اثبات کنیم، همه به آن گزاره معتقد می‌شدند و جایی برای ایمان باقی نمی‌ماند. همان‌طور که همه معتقدند ۵=۳+۲. از آن سو، اگر نادرستی گزاره‌ای را می‌توانستیم عقلاً اثبات کنیم، هیچ‌کس به آن اعتقاد پیدا نمی‌کرد. اینکه می‌بینید ما اکنون در وضعی هستیم که می‌توانیم به گزاره‌هایی ایمان بیاوریم، یا ایمان نیاوریم، به سبب آن است که این گزاره‌ها، گزاره‌هایی هستند که نه اثباتشان عقلاً امکان‌پذیر است، نه ابطالشان. به عبارت دیگر، وقتی در دین گفته می‌شود: «یا ایها الذین آمَنوا آمِنو» و امر می‌شود که ایمان آورید، معلوم می‌شود که ایمان، امری اختیاری است وگرنه متعلّق امر قرار نمی‌گرفت. در کتاب مقدّس هم می‌توانید این نکته را ببینید. پولس قدیس در نامه به عبرانیان می‌گوید، هر کس به خدا تقرب جوید، بر او واجب و لازم است ایمان آورد. اگر قرار باشد ایمان واجب باشد، باید امر اختیاری باشد. حال من از شما می‌پرسم، اگر با برهان دقیق ریاضی اثبات کردم که «مجموعه زوایای داخلی یک مثلث ۱۸۰ درجه است»، آیا شما می‌توانید به این مطلب معتقد نشوید؟

بنابراین اگر قرار است ایمان اختیاری باشد، باید به گزاره‌ای تعلّق گیرد که بر خود آن گزاره و نقیض آن، استدلال عقلانی خدشه‌ناپذیر اقامه نشده باشد و چون چنین برهانی اقامه نشده‌است، به لحاظ معرفتی در حالت علی‌السویه هستیم. تنها در چنین حالتی است که می‌توان امر کرد که به این یا آن گزاره معتقد باشید.

می‌خواهم بگویم، اگر قرار باشد ایمان را از فضایل دینی به حساب آوریم، باید امری اختیاری باشد. در این صورت باید به گزاره‌ای تعلّق گیرد که له یا علیه آن دلیل قاطع اقامه نشده باشد. اتفاقاً در دین ما، ایمان نوعی فضیلت است. حال به گفته کسانی مثل توشیهیکو ایزوتسو، ایمان نه فقط فضیلت به حساب می‌آید، بلکه امّ‌الفضایل است. در تلقّی کسی مثل ایزوتسو، امّ‌الفضایل از دیدگاه دینی دو فضیلت است: ایمان و شکر. همان‌طور که امّ‌الرذایل هم دو رذیلت است: کفران و کفر (نقیض ایمان و نقیض شکر). در مسیحیت هم اعتقاد بر این است که امّ‌الفضایل سه فضیلت هستند که به آنها می‌گویند فضایل الهیه[1]: ایمان، امید، و عشق. در یهودیت نیز ایمان از فضایل است. بنابراین در همه ادیان ابراهیمی، ایمان از فضایل است و اگر فضیلت باشد، باید اختیاری باشد و اگر اختیاری باشد، باید به گزاره‌ای تعلّق گیرد که له یا علیه آن دلیل قاطع عقلی اقامه نشده باشد.

□ در واقع همان چیزی که شک آوردن را ممکن می‌کند، امکان ایمان آوردن را نیز فراهم می‌کند و بالعکس.

▣ بله، همین‌طور است. اگر نتوان شک آورد، نمی‌توان ایمان آورد. در جایی که دلایل به سود مدّعا آن‌قدر قاطع است که شما باید مدّعا را قبول کنید و نمی‌توانید شک کنید، ایمان هم نمی‌توانید بیاورید. به همین دلیل است که ما هیچ‌گاه نمی‌گوییم ایمان داریم که ٤=٢+٢، بلکه می‌گوییم می‌دانیم که ٤=٢+٢ یا می‌دانیم که «مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است». امّا می‌گوییم ایمان داریم که «زندگی پس از مرگ وجود دارد»؛ ایمان داریم که «خدایی وجود دارد».

□ جان هیک نیز می‌گوید حفره‌ای وجود دارد که با ایمان پر می‌شود.

---

1. theological virtues

◙ بله. به تعبیر دیگر، ایمان یک رویکرد وجودی است که فقط در خلأ معرفتی ممکن است. هر گاه خلأ معرفتی وجود داشت، امکان ایمان آوردن و از آن سو امکان ایمان نیاوردن، هر دو، وجود دارد.

□ به عبارت دیگر آن دره‌ای که مؤمنان - به تعبیر کرکگور - در آن می‌جهند، یک دره معرفتی است؟

◙ بله. من در جای دیگر این را مفصلاً گفته‌ام که جهش ایمانی کرکگور، جهش ایمانی در یک دره معرفتی است. وقتی خلأمعرفتی وجود دارد، شخص می‌تواند جهش کند. امّا وقتی خلأمعرفتی وجود ندارد، جهش وجود ندارد. شخص منفعل است و از این نظر، انسان نسبت به آنچه در ریاضیات و منطق می‌گذرد، انفعال محض دارد؛ یا منفعلانه قبول می‌کند، یا منفعلانه رد می‌کند، زیرا برهانِ قوی، خلأمعرفتی باقی نمی‌گذارد.

□ فرق این جهش معرفتی با آرزواندیشی[1] چیست؟ یعنی چه چیزی می‌تواند این وضعیت وجودی را از آرزواندیشی متمایز کند؟

◙ این مطلب در روان‌شناسی دین مورد بحث قرار می‌گیرد که ایمان با بعضی حالات نفسانی دیگر چه فرق دارد. به طور مثال ایمان چه فرقی با «هراسهای مجهول‌المنشأ»[2] دارد؟ یا اینکه چه تفاوتی با توهّم[3] دارد؟ یا چه تفاوتی با هذیان[4] و خیال‌زدگی[5] دارد؟ یک بحث هم این است که ایمان با آرزواندیشی چه فرقی دارد؟ روان‌شناسان دین، این موضوعات را مورد بحث قرار داده‌اند و گفته‌اند، برای اینکه ایمان با این امور اشتباه نشود، باید نوعی آزمون برای ایمان وجود داشته باشد. به همین دلیل بحث آزمون ایمان در

1. Wishful thinking
2. phobia
3. illusion
4. delusion
5. hallucination

روان‌شناسی دین، بحثی جدّی است.

امّا دربارهٔ آرزواندیشی و تفاوت آن با ایمان گفته‌اند، آرزواندیشی حالتی است که می‌گویم و یا معتقدم «الف، ب است»، زیرا خوش دارم که «الف، ب باشد»، یا آرزو دارم که «الف، ب باشد». امّا روان‌شناسان درباره ایمان گفته‌اند، ایمان به معنای آن است که من بگویم یا معتقد باشم «الف، ب است»، چون امید داشته‌ام که «الف، ب است» و به مقتضای امیدم، عمل کرده‌ام و یافته‌ام که کاملاً ممکن است که «الف، ب باشد».

□ **اگر قرار باشد ایمان در یک خلأ معرفتی رخ دهد، رجحان ایمان بر عدم ایمان چیست؟**

▣ به تعبیر دقیق‌تر، رجحان ایمان به یک گزاره، نسبت به ایمان به نقیض آن گزاره چیست؟ به این معنا که اگر «الف، ب است» گزاره‌ای است که به سود یا به زیان آن، دلیل قاطع اقامه نشده‌است، چرا من به «الف، ب است»، ایمان بیاورم و نه به «الف ب نیست»؟ درست است؛ این دو گزاره از یک منزلت معرفتی برخوردارند. امّا سلسله امور دیگری می‌تواند کفه را به سود گزاره‌ای، یا به سود نقیض آن، سنگین کند. یکی از این امور پاسخ دادن در مقام عمل است؛ یعنی برآوردن نیازهای وجودی آدمی. وقتی ایمان می‌آورید، سلسله گزاره‌هایی متعلّق ایمان شما قرار می‌گیرند که ممکن است برای شما آرامش بیاورند، یا نیاورند؛ ممکن است شادی بیاورند، یا نیاورند؛ ممکن است رضایت باطن بیاورند، یا نیاورند؛ و ممکن است مناسبات اجتماعی شما را بهبود ببخشند، یا ممکن است مناسبات اجتماعی شما را بهبود نبخشند. هر یک از اینها بسته به اینکه چه دیدی به دین دارید، می‌تواند مرجحی برای ایمان به این گزاره، یا نقیض آن باشد.

□ **پاره‌ای از متفکّران و منتقدان، از غیبت خداوند در جهان جدید سخن**

گفته‌اند. شاید بتوان به برخی از علل چنین وضعیتی اشاره کرد. از جمله اینکه در جهان جدید امکان ارائه یک تبیین مکانیکی و خودبسنده از جهان ـ که فارغ از فرضیه خداوند است ـ بیشتر فراهم شده است. دوّم اینکه به نظر می‌رسد تجربه‌های عمیق دینی (مثل تجربه‌ای در سطح تجربه نبوی) نسبت به گذشته خیلی کمتر به وقوع می‌پیوندد. سوّم اینکه بعضی از ادلّه‌ای که علیه وجود خداوند اقامه می‌شده، اکنون بازسازی شده و قرائتها و روایتهای بسیار جدّی از آن عرضه شده است. مانند مسئله شر که هم روایت منطقی[1] از آن داده شده است و هم روایت قرینه‌ای[2]. سؤال این است که اگر غیبت خداوند را به این معنا در نظر بگیریم، آیا در جهان جدید، ایمان آوردن دشوارتر نشده است و به این ترتیب آیا نمی‌توانیم از بحران ایمان در جهان جدید سخن بگوییم؟

▣ به نظر من، روی هم رفته نمی‌توان گفت ایمان آوردن در جهان جدید دشوارتر شده است، همان‌طور که نمی‌توان گفت ایمان آوردن آسانتر شده است. از طرفی، سلسله علل و عواملی دست به دست یکدیگر داده‌اند و ایمان آوردن را دشوارتر کرده‌اند، امّا از طرف دیگر، سلسله علل و عوامل دیگری دست به دست هم داده‌اند و ایمان آوردن را آسانتر کرده‌اند. حال اگر بپرسید، جمع جبری عوامل تصعیب‌کننده و عوامل تسهیل‌کننده، روی هم رفته ایمان را آسانتر کرده است یا دشوارتر، برای آن پاسخی ندارم. امّا اگر سائل اصرار کند، می‌توانم بگویم امروزه ایمان آوردن دشوارتر شده است.

یکی از علل و عواملی که ایمان آوردن را دشوارتر کرده، همین است که تبیین کاملاً مکانیکی، خودبسنده، و فارغ از فرض وجود خدا امکان‌پذیر شده است. رو به کاستی نهادن وقوع تجارت دینی را نیز می‌پذیرم. ادلّه‌ای هم به زیان برخی گزاره‌های دین اقامه شده است. اینها روی هم رفته کار را دشوارتر کرده است. بنده به عواملی که اشاره کردید، عامل چهارمی را هم

1. logical
2. evidential

اضافه می‌کنم و آن رواج روحیه استدلال‌گرایی است که شاید نقش آن در امتناع ایمان، از همه عواملی که گفته شد، بیشتر باشد. به نظر من روحیه تعبّدگریزی در دنیای جدید، در دو مقام خود را به خوبی نشان می‌دهد: یکی به تعبیر انگلیسی، در "free thinking" بودن انسان امروز. انسان امروز واقعاً آزاداندیش و تعبّدگریز است، به این معنا که خوش ندارد بگوید «الف، ب است»، چون فلان کس گفته است. این نوعی روحیه استدلالی است که شخص خوش ندارد در درج استدلال، آتوریته بیاید. نکته دیگری که به نظر من روی دیگر همین سکه است، نوع تساوی‌طلبی یا اگالیتاریانیزم در انسان امروز است. به این معنا که همه انسانها در اینکه رأی‌شان را قبول کنم یا نه، مساویند. ذومراتب بودن انسانها و اینکه میزان حرمتی[1] که برای انسانها قایلیم متفاوت باشد، از بین رفته است. در واقع نوعی تساوی برای انسانها قایلیم. به این معنا که اگر سخنان آنها دلیلی داشته باشد، آنها را می‌پذیریم و اگر نه، نمی‌پذیریم. این عوامل در مجموع، ایمان آوردن را مشکلتر کرده‌است. در عین حال به نظر من سه عامل عرصه را برای ایمان بازتر کرده‌است.

اولین عامل که به نظر من عامل مهمّی است، این است که لااقل مدت یک قرن است که خود عقلانیّت که این‌قدر به آن می‌بالیدیم، مورد شک و شبهه قرار گرفته و در اعتبارش چون و چرا صورت گرفته است. می‌گویم لااقل یک قرن، زیرا اگر بخواهیم ریشه‌های این نوع بی‌مهری و سست‌باوری نسبت به عقل را در تاریخ اندیشه جست‌وجو کنیم، قدمت آن به چند قرن می‌رسد. این نقد عقل را ابتدا در هیوم می‌بینیم، سپس در کانت، و پس از آن در مارکس، نیچه، فروید، و این اواخر هم روایتی نیچه‌ای را در فوکو مشاهده می‌کنیم. این نقادیها، اعتبار و حیثیتی برای عقل باقی نگذاشته‌اند و نشان داده‌اند که به یک معنا، همهٔ ایده‌های ما، ایدئولوژی هستند و اگر بخواهیم با آنها سختگیرانه مواجه شویم، می‌بینیم تماماً نامدلل هستند.

---

1. respect

رخداد دوّمی که امروزه جا را برای ایمان باز کرده، پیشرفت هرمنیوتیک است. مرادم از هرمنیوتیک، هرمنیوتیک متون دینی نیست، بلکه هرمنیوتیک فلسفی است. به این معنا که قایل شویم جهان به صور مختلف قابل تفسیر است. جهان چنان نیست که هر کس چشمش را خوب باز کند، حقایق را ببیند. همچنین نمی‌توان گفت آنهایی که حقایق را نمی‌بینند، یا چشمانشان را خوب باز نکرده‌اند، یا چشمانشان اشکالی داشته است. حتی وقتی با چشمهای کاملاً سالم هم به این جهان نگاه کنیم، می‌توان تلقّیهای مختلفی از جهان داشت. به نظر من هرمنیوتیک فلسفی به این معنا، برای ایمان مجال فراخی فراهم می‌کند.

عامل سوّمی هم وجود دارد که به نظر من مهمّ است و بخصوص در میان اندیشمندان روزگار ما، هیوستین اسمیت بیش از همه بر آن تأکید دارد و سخنانش در این مورد بسیار مدلّل است. امروزه فهمیده‌ایم مسائلی وجود دارند که به هیچ ترتیبی نمی‌توانیم با مطالعه در عالم واقع، در باب آن مسائل به نتیجه برسیم. این مسائل، معناهای وجودی و نهادی امور، ارزشهای ذاتی و هنجاری، علل غایی، امور نامرئی و غیرمادی، موجودات برتر از ما، کیفیّتها، و به طور کلّی مسائلی هستند که نمی‌توانیم با رجوع به عالم، برای آنها پاسخی بیابیم. با قبول این مطلب، ممکن است کسی قایل باشد که دین آمده‌است تا ارزشهای ذاتی و هنجاری را برای ما بازگو کند. ارزشهایی که هنجاری هستند، نه روشی؛ ذاتی هستند، نه عرضی؛ مطلوب لذاته هستند، نه مطلوب لغیره. ممکن است کسی بگوید دین برای بیان علل غایی آمده‌است؛ برای آنکه امور فوق ادراک عقل را بیان کند. اریک فروم، یکی از قایلان به این نظریه است. او علی‌رغم اینکه خود گرایشهای دینی ندارد، معتقد است دین آمده‌است که «چرا»ها را بگوید؛ «چگونه»ها را علم و عقل بشر می‌گوید. حال این سخن را کنار این سخن نیچه بگذارید که فقط وقتی «چرا»ها را بدانیم، می‌توانیم زندگی کنیم. اگر «چرا»ها را بدانیم، با هر

«چگونه»ای کنار می‌آییم. به این ترتیب، به نظر می‌رسد در جهان جدید جا برای ایمان مقداری بازتر شده‌است. امّا روی هم رفته، اعتقاد من بر این است که تعبّدگریزی ـچه در انسان مدرن و چه در انسان پست‌مدرن ـ جا را برای ایمان تنگ کرده‌است.

□ جنابعالی فرمودید یکی از ویژگیهای انسان مدرن تعبّدگریزی و دلیل‌طلبی است و این ویژگی، ایمان آوردن را دشوار کرده‌است. به نظر شما آیا نمی‌توان از تعبّد مدلّل سخن گفت؟ به این معنا که مثلاً فردی که می‌خواهد موسیقی یاد بگیرد، به یک استاد موسیقی مراجعه می‌کند و نسبت به آموزشهای آن استاد، تقلید و تعبّد اختیار می‌کند. به همین نحو، ممکن است کسانی به این «دلیل» که پیامبران را استادان و الگوهای دین‌ورزی می‌دانند، نسبت به آموزه‌های آنها «تعبّد» بورزند.

▣ در این مورد دو نکته وجود دارد: یک نکته مفهومی و یک نکته مصداقی. از حیث مفهومی، تعبیر تعبّد مدلّل، تعبیری پارادوکسیکال است. زیرا اگر تعبّدی مدلل شد، به سبب مدلل شدنش، دیگر نمی‌توان به آن تعبّد اطلاق کرد. اگر من اثبات کنم که هرچه آقای x بگوید، درست است، یا هرچه آقای x بگوید، به مصلحت است، از آن به بعد پذیرش من نسبت به سخنان آقای x تعبّدی نیست، زیرا مدلّل شده‌است. امّا از حیث مصداقی، اینکه فرمودید تعبّد مدلّل ـبه تعبیر مسامحی ـ در عالم مصداق دارد، به نظر من این قیاس به دو لحاظ قیاس مع‌الفارق است. اوّل اینکه وقتی من به یک معلم موسیقی تعبّد می‌ورزم، تعبّدم به تجربه‌های موفق متکی است که آن شخص قبلاً در آموزش موسیقی داشته است. تجربه موفق و سابقه درخشان ایشان، تعبّد را برای من تسهیل می‌کند. به تعبیر دیگر، من نسبت به کسی تعبّد می‌ورزم که می‌دانم نتیجه تعبّد ورزیدن به او، موفق بوده‌است. امّا در عرصهٔ دینداری، معمولاً موفق بودن شاگردان انبیا در آخرت معلوم می‌شود؛ آخرتی که ما فعلاً از آن خبر نداریم.

□ یعنی موفق بودن شاگردان انبیا علائم دنیوی قابل اعتماد ندارد؟

▣ اگر این موفقیّت را منحصر در موفقیّتهای تاریخی سابجکتیو بدانیم، حق با شماست. اگر علامت یک انسان سعادتمند این باشد که در همین دنیا آرامش، شادی، و امید داشته باشد، آن قیاس مع‌الفارق نخواهد بود. امّا ادیان و بخصوص ادیان ابراهیمی، چیزی بیش از این می‌گویند. بنا بر تعالیم ادیان، نتایج دینداری در آخرت مشخص می‌شود.

□ امّا تنها راه داوری دربارهٔ یک موسیقیدان این نیست که ببینیم در آموزش شاگردان زبده موفق بوده است، یا نه. اگر کسی خوب بنوازد، استادی او آشکار می‌شود. ظاهراً انسانها به همین نحو به پیامبران ایمان می‌آورند و تعبّد می‌ورزند. به قول مولوی: «در دل هر امتی از حق مزه است / روی و آواز پیمبر معجزه است». گویا وقتی پیامبری لب به سخن می‌گشاید، مخاطبان درمی‌یابند که این صدا، آسمانی و ملکوتی است و از جای دیگری می‌آید.

▣ باید دید که آوازِ خوب در بحث ما نحنُ فیه (بحث پیامبری و دین و ایمان) چه معنایی دارد. پیامبران سلسله ادّعاهایی مطرح کرده‌اند و خوبی آواز آنها به این است که آن ادّعاها صادق باشد. امّا ظاهراً صدق اکثر این ادّعاها در این دنیا معلوم نمی‌شود؛ اکثر ادّعاهای پیامبران ـ نه همهٔ آنها ـ در یکی از این دو دسته قرار می‌گیرند: ادّعاهایی که به عالم پس از مرگ مربوط می‌شوند و ادّعاهایی که به عالم فوق طبیعت، مثل وجود خدا، فرشتگان و ... ناظرند. هر دو دسته این مدعیات، از قلمرو تحقیق و آزمون ما بیرون هستند.

□ امّا این فقط یکی از تئوریهای مربوط به حقّانیّت ادیان است.

▣ بله. به طور مثال جان هیک به این تئوری، یعنی تئوری تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی معتقد است.

□ فرمودید مع‌الفارق بودن آن قیاس، حیث دوّمی هم دارد.

▣ بله، حیث دوّمی هم دارد. ممکن است کسی بگوید من با کارنامهٔ موفق آن شخص کاری ندارم؛ بلکه نیازی دارم. قدم اوّل را تعبّداً برمی‌دارم، اگر بخشی از نیازم برآورده شد، برای قدم دوّم هم تعبّد می‌ورزم و قدم دوّم را برمی‌دارم؛ اگر بخش دیگری از نیازم برآورده شد، قدم سوّم را برمی‌دارم و قس‌علی‌هذا. به عبارت دیگر نتیجهٔ تعبّد ورزیدنم را قدم به قدم می‌بینیم. به نظر من، این وضعیت در مورد ادیان و مذاهب صادق نیست. گویا پس از مرگ معلوم می‌شود که دین نیاز ما را برآورده کرده‌است، یا نه.

□ همان‌طور که مستحضرید، علم روان‌شناسی انسانها را در گروههای شخصیّتی مختلف قرار می‌دهد. با توجّه به این نکته، آیا مؤمن شدن و مؤمن ماندن، محتاج زمینه‌های روانی ویژه و داشتن تیپ روان‌شناختی خاصّی است، یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا مؤمن بودن، مستلزم استعداد روانی ویژه‌ای است؟ اگر پاسخ مثبت است، آیا می‌توان کسی را که فاقد این استعداد روانی است، به ایمان آوردن مکلف کرد؟ آیا می‌توان این نکات را مقدّمه‌ای برای این استدلال قرار داد که دینداری یک حق است، نه یک تکلیف؟

▣ عموم روان‌شناسان اعتقاد دارند که استعداد ایمان آوردن در بعضی افراد کمتر است و در بعضی افراد بیشتر. بنابراین نمی‌توان از همهٔ انسانها به یک میزان انتظار داشت که ایمان آورند. این مطلب در امور دیگر هم صادق است. مثلاً کمک به فقرا یک ارزش اخلاقی ـ دینی است، امّا اگر من با بخل و خست جبلی به دنیا آمده باشم، ممکن است پس از مجاهدهٔ فراوان با نفس، پنجاه تومان به فقیری بدهم، امّا شما که از یک پدر و مادر دست و دلباز، سخی، و بذول متولد شده‌اید، بی هیچ مجاهده با نفس یا عرق‌ریزان روحی به سادگی هزار تومان می‌دهید. به نظر می‌رسد ایمان آوردن نیز چنین است؛ به

این معنا که استعداد افراد در ایمان آوردن متفاوت است.

فروید معتقد بود انسانهایی که در آنها وابستگی روانی وجود دارد و حالت طفولیت در آنها استمرار پیدا کرده‌است، استعداد ایمان آوردن بالایی دارند. زیرا ایمان آوردن، نوعی آویزان شدن از چیزی است و به تعبیر انگلیسی، نوعی "clinging" است. انسان وقتی ایمان می‌آورد، مثل این است که کشتی‌ای در دریای متلاطم، لنگرگاهی پیدا کند. به تعبیر فروید، ما در دوران طفولیّت به نوعی به پدر و مادرمان آویختگی داریم، امّا بعدها می‌بینیم که به پدرمان هم نمی‌توانیم اتکا کنیم، زیرا او هم در فراز و نشیبهای زندگی به بی‌عرضگی، بی‌کفایتی، و بی‌لیاقتی خودمان است. حال اگر به لحاظ روانی در طفولیت مانده باشیم، دنبال پدری دیگر می‌گردیم تا یک پدر جسیم‌تر، قاطعتر و خیرخواهتر پیدا کنیم. معنای این سخن آن است که انسانهایی که به لحاظ روانی طفولیّت را پشت سر گذاشته‌اند، استعدادشان برای ایمان آوردن کمتر است. البته من دربارهٔ درستی و نادرستی این نظریه قضاوت نمی‌کنم، امّا در هر صورت این تفاوتها وجود دارند.

اریک اریکسون، روان‌شناس امریکایی، دیدگاه نسبتاً الحادی دارد. آرای او تا حدی به نهضت دوّم روان‌شناسی (نهضت رفتارگرایی) نزدیک است. او کتابی با عنوان طفولیت و جامعه[1] دارد؛ در آنجا می‌گوید، انسانهایی که در آنها روحیه توکل به معنای دقیق کلمه (افکندن بار خود بر دوش دیگری) قوی است، زود ایمان می‌آورند.

کسان دیگری مثل اریک فروم نیز بر «گریز از آزادی» تأکید می‌کنند و می‌گویند، کسانی که تحمل آزادی ندارند، بیشتر به ایمان رو می‌آوردند. تحمل آزادی بسیار سخت است. ممکن است انسان از بعضی انواع سطحی و کم‌عمق آزادی خوشش بیاید، امّا تحمل آزادی به معنای دقیق کلمه، بسیار مشکل است. آزادی مطلق به معنای مسئولیت مطلق است. فروم می‌گوید،

---

1. *Childhood and Society*

گریز از آزادی خاصیّتی است که در اکثر ما انسانهای متوسط وجود دارد و باعث می‌شود که به ایمان رو آوریم. از این حیث او منشأ دینهایی را که از آنها به دینهای اقتدارگرا تعبیر می‌کند، گریز از آزادی می‌داند.

کسان دیگری گفته‌اند، انسانهایی که ساده‌باور و زودباورند، استعدادشان برای ایمان آوردن بیشتر است. البته من در مقام داوری دربارهٔ هیچ‌کدام از این نظریات نیستم، امّا در این شکی ندارم که تیپ‌های شخصیّتی‌ای وجود دارند که استعداد ایمان‌آوری در آنها کم است. این افراد، اگر به اندازه یک اپسیلون ایمان داشتند، باید از آنها تشکر کرد و نباید گفت چرا بیشتر از یک اپسیلون ایمان ندارید. این افراد در چند دسته قرار می‌گیرند.

دستهٔ اوّل افرادی هستند که به این توصیه کانت عمل کرده‌اند که «خودت بیندیش»؛ افرادی که به لحاظ جبلی یا به دلیل تعلیم و تربیت، خوداندیش هستند. کسانی که تقلید نمی‌کنند و اهل تعبّد نیستند، کمتر استعداد ایمان آوردن دارند.

دستهٔ دوّم کسانی هستند که می‌توانند خود را جای دیگران بگذارند. استعداد ایمان‌آوری این افراد نیز کم است. اگر من از پنجره آپارتمان خود به تهران نگاه کنم، تهران را به صورت خاصّی می‌بینم. حال اگر تهران را از پشت پنجرهٔ هیچ آپارتمان دیگری ندیده باشم، می‌توانم به تصویری که از پنجرهٔ خود می‌بینم، ایمان یا اعتقاد بورزم. امّا اگر گاهی از پنجره همسایه به بیرون نگاه کنم، می‌بینم تهران را طور دیگری هم می‌توان دید. در این صورت، آیا می‌توانم به تصوّر اوّلیه خود از تهران محکم بچسبم؟

□ شما در پاسخ به یکی از پرسشهای قبلی اشاره کردید که هرمنیوتیک فلسفی مدرن، جا را برای ایمان باز می‌کند. امّا اکنون می‌فرمایید وقوف به امکان ارائه تفسیرهای مختلف از جهان که یک وقوف هرمنیوتیکی است، ایمان آوردن را دشوارتر می‌کند.

◙ نکته خوبی است. باید میان دو گونه ایمان آوردن تمایز نهاد: یکی ایمان به معنای عام و دیگری ایمان به معنای خاصّ. ایمان به معنای عام، یعنی صرف ایمان آوردن، امّا ایمان به معنای خاصّ، یعنی ایمان آوردن به یک نظام دینی یا فکری خاصّ. هرمنیوتیک فلسفی، ایمان به معنای عام را تسهیل می‌کند، امّا خود را جای دیگری گذاشتن، ایمان به معنای خاصّ را تصعیب و دشوار می‌کند.

در چنین حالتی مؤمن ماندن به مذهبی خاصّ، دشوار می‌شود. برای بازی کردن، کافی است که شما پای سالم یا بدن سالم داشته باشید، امّا از این نمی‌توان نتیجه گرفت که هر کس پای سالم داشت، حتماً بسکتبال بازی می‌کند؛ ممکن است فوتبال بازی کند. اینکه شخص فوتبال بازی کند، یا بسکتبال به عوامل دیگری بستگی دارد.

به سؤال قبل باز می‌گردم. درباره کسانی سخن می‌گفتم که استعداد کمتری برای ایمان آوردن دارند. دستهٔ سوّم این قبیل افراد کسانی هستند که نسبت به درد و رنج انسانها خیلی حساسند. دین، عموماً یک دیدگاه خوش‌بینانه به جهان دارد. بیشتر آموزه‌های دینی به نحو مستقیم یا غیرمستقیم دیدگاهی خوش‌بینانه به جهان را القا می‌کنند. اگر من به لحاظ عاطفی، کندعاطفه باشم ـ همان‌طور که بعضی افراد کندذهن هستند ـ و درد و رنج دیگران را احساس نکنم، می‌توانم دیدگاه خوش‌بینانه‌ای را که ادیان القا می‌کنند، حفظ کنم. امّا حفظ اعتقادات دینی برای کسانی که نسبت به درد و رنج انسانها بسیار حساسند، کمابیش مشکل است.

من هر گاه داستان تکاندهندهٔ آن مرد را در زلزلهٔ لیسبون می‌خوانم، عمیقاً متأثر می‌شوم. اگر کسی درد و رنج آن پدر را حس کند، با دیدگاه خوش‌بینانهٔ دین مشکل پیدا می‌کند. البته ممکن است به شکلی ظریف و لطیف این دیدگاه خوش‌بینانه انکار شود. از یکی از عرفا نقل کرده‌اند که می‌گفت، خدایا در قیامت بر در دروازه جهنّم می‌ایستم و می‌گویم هر کس را

خواستی وارد جهنّم کنی، گناهش را بر دوش من بگذار تا وقتی همه را به بهشت فرستادم، خود به جای همه به جهنّم بروم. این نوعی اعتراض است. وقتی شخص نسبت به درد و رنج انسانهای دیگر حساس است، می‌گوید چرا اصلاً باید جهنّمی وجود داشته باشد، آیا درد و رنج انسانها در دنیا بس نیست؟

□ **آیا این مطلب بیان دیگری از مسئلهٔ شرّ به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خداوند[1] نیست؟**

▣ بله، در واقع این نوعی قرینه است. البته ممکن است کسی استدلال فلان فیلسوف را در توجیه این درد و رنج بپذیرد. مثلاً جان هیک می‌گوید، عالم آسایشگاه تن نیست، سازشگاه روان است. اگر خدا می‌خواست برای انسانها آسایشگاهی درست کند، بیماری، فقر، ظلم، جنایت و ... نافی آن بود. امّا خدا خواسته است که سازشگاهی برای روانها درست کند.

کسی که کندعاطفه است، می‌گوید ایرادی ندارد انسان یک یا دو درد و رنج کوچک را تحمل کند، در عوض روحش ساخته می‌شود. امّا موقعیت کسی را در نظر بگیرید که فرزند بیمارش نیاز به عمل جراحی دارد و به بیمارستان مراجعه می‌کند، امّا پول ندارد. لذا با گریه و زاری درخواست می‌کند که فرزندش را عمل کنند و قسم می‌خورد که فردا پول لازم را خواهد آورد. امّا فرزند او را عمل نمی‌کنند و تأخیر در عمل، موجب مرگ او می‌شود. سحرگاه جسد فرزندش را در یک پتو می‌پیچند و به او تحویل می‌دهند. اگر شخصی رنج این انسان را حس کند، نمی‌تواند جهان را سازشگاه جان و روانی بداند که هیک می‌گوید. به نظر من، اعتراضهایی که گاه آدمهای حساس مطرح می‌کنند، به این مطلب باز می‌گردد. برای بعضی

1. evidential problem of evil

آدمهای حساس و لطیف، ایمان آوردن مشکل است.

□ با این وصف و با توضیحی که شما می‌فرمایید، داشتن پاره‌ای فضیلتها مانع ایمان آوردن است؟

▣ بله، همین‌طور است. اتفاقاً ارزش و فضیلت ایمان به این است که سخت به دست می‌آید. به گفته اسپینوزا شریفترین چیزها، دشواریابترین چیزها هستند. ایمان از این حیث فضیلت برتری است که یک انسان خوداندیش لطیف غیردگماتیک، با تمام مشکلاتی که در ایمان آوردن دارد، ایمان می‌آورد.

□ به طور سنّتی تلاش شده است تا ایمان را با یقین پیوند بزنند، امّا همان‌طور که جنابعالی به بیان دیگر گفتید، در دوران ما حصول یقین به غایت دشوار شده است. به این ترتیب، آیا می‌توان در قرائت نوینی از ایمان، امید را بدیل یقین دانست؟ یعنی آیا می‌توان ایمان دینی را نوعی امید به شمار آورد؟

▣ بله، به نظر من می‌توان چنین تلقّی‌ای از ایمان داشت. البته در اینجا فرصت نیست که در باب ارتباط ایمان با چند حال نفسانی دیگر صحبت شود. معمولاً در کتابهای روان‌شناسی دین و گاهی در کتابهای جامعه‌شناسی دین، در خصوص ارتباط ایمان و بعضی احوال نفسانی دیگر نظیر امید، انتظار، اعتماد، عشق، جزم، و یقین بحث کرده‌اند.

دربارهٔ ارتباط ایمان با یقین که محل بحث ماست، به تعبیری که شما به کار بردید، می‌توانیم ایمان دینی را نوعی امید به حساب آوریم. به شرط آنکه امید را با خوش‌بینی اشتباه نکنیم. خوش‌بینی در محتوای تعالیم دینی وجود دارد. به این معنا که اساساً محتوای تعالیم ادیان خوش‌بینانه هستند. امّا خوش‌بینی، غیر از امید است. امید دو منشأ دارد. اگر بخواهیم ایمان دینی را نوعی امید به حساب آوریم، از دو حیث می‌توانیم چنین ادّعایی بکنیم. یکی اینکه ایمان

دینی در خلأمعرفتی و متناسب با خلأمعرفتی، در نوعی بی‌یقینی روانی پدید می‌آید. از این حیث می‌توان گفت چیزی که جای آن بی‌یقینی یا آن خلأمعرفتی را می‌گیرد، امید است. این معنا مورد قبول است. امّا به نظر می‌رسد از حیث دوّمی هم می‌توان ایمان دینی را امید دانست و آن اینکه امید بر یک متافیزیک مبتنی است. اگر شما واقعاً معتقد باشید که جهان در عالم طبیعت منحصر است، برای امید جایی باقی نمی‌ماند. زیرا اگر جهان منحصر در عالم طبیعت باشد، هر چیزی علی‌الاصول قابل پیش‌بینی است. قابل پیش‌بینی است که هر چیزی، چه آثار و نتایجی به بار می‌آورد. امّا وقتی من امید دارم، می‌خواهم آثار و نتایجی فوق آنچه ظواهر حکم می‌کند، پدید بیاید. امید به معنای فراتر رفتن از ظواهر است. فرض کنید به کسی بگویند فلان غده در مغز فرزندت پدید آمده‌است و مکانیزم و سرعت رشد آن هم کاملاً شناخته شده‌است. اگر جهان همین عالم طبیعت باشد، طبق قوانین علمی علی‌الاصول (می‌گویم علی‌الاصول زیرا بعضی علوم هنوز به اندازه کافی پیشرفت نکرده‌اند) می‌توانید حساب کنید که مثلاً این کودک، دو ماه دیگر از دنیا می‌رود. امّا چرا چنین کسی علی‌رغم اینکه همه این اطلاعات پزشکی را دارد، می‌گوید امید دارم بچه‌ام زنده بماند؟ زیرا به لحاظ متافیزیک قایل است که جهان به عالم طبیعت و قوانین حاکم بر آن منحصر نمی‌شود. او معتقد است چیز دیگری هم وجود دارد که گاهی می‌تواند قوانین طبیعت را خنثی کند، یا عامل جدیدی وارد میدان کند که نیروی آن بیشتر از نیروی عواملی است که قبلاً در صحنه بودند. به این معنا، امید یک متافیزیک می‌خواهد. اگر شما این رأی متافیزیکی را نداشته باشید، جایی برای امید باقی نمی‌ماند. حال اگر این رأی متافیزیکی را نداشته باشید، فقط جایی می‌توانید امید داشته باشید که علم هنوز اطلاعات کافی در اختیار ندارد و شما از این شکاف معرفتی، دستمایه‌ای برای امید می‌سازید.

در پایان این را هم بیفزایم که می‌توان ایمان را نوعی امید دانست، امّا اگر

این امید در آزمون ناموفق از آب درآید، اندک اندک زایل می‌شود.

آقای پرویسبر که روان‌شناس دین است، در این مورد به نکتهٔ مهمّی اشاره کرده‌است. وی می‌گوید، هر چند عالم واقع، عالمی است که در بادی‌نظر می‌توان تفسیرهای مختلفی از آن عرضه کرد، این معصومیت و یا به تعبیر دقیق‌تر ساکت بودن عالم واقع نسبت به این تفسیرها و نظامهای فکری، واقعاً در بادی‌نظر است. پس از آن، نظامها اندک اندک آزمون می‌شوند و نتایج این آزمونها، امکان انتخاب نظامهای مختلف را محدود می‌کند. به این معنا که شخص در ابتدا می‌تواند در میان n فقره نظام فکری‌ای که در عالم ظهور کرده‌است، هر کدام را که خواست انتخاب کند. امّا اندک اندک نظامهای فکری آزمون می‌شوند. وقتی به نتیجه آزمونها نگاه می‌کنیم، بعضی موفقند، بعضی موفق‌تر، و بعضی ناموفق. درست مثل حالتی است که من به پزشکی امید داشته باشم. ممکن است این امید، با یک یا دو عمل جراحی ناموفق به ناامیدی بدل نشود، امّا در نهایت وقتی عدم موفقیّت از حد خاصّی بگذرد و شخص همچنان امیدوار باشد، باید بگوییم که این دیگر امید نیست، بلکه نوعی ناهنجاری روانی است.

□ دین‌ورزی و ایمان‌ورزی تا امروز تاریخ بلندی داشته است. به نظر شما نتیجهٔ این آزمون تاریخی چه بوده است؟

◙ به نظر من در آزمونهای انفسی موفق بوده، امّا در آزمونهای آفاق ناموفق بوده‌است. به این معنا که هر جا مؤمنان خواسته‌اند واقعیّت آفاقی و عینی‌ای را مؤید دین بگیرند، واقعیّت آفاقی دیگری پیدا شده که ناقض دین بوده‌است. اگر نظم عالم را دلیلی برای این امر بدانید که ناظمی وجود دارد، در این صورت باید تشویشها و آشفتگیها را، یا دلیلی بر این بگیرید که در عالم، مشوشی وجود دارد، یا دلیلی بر این بگیرید که ناظمی وجود ندارد. از

این حیث به نظر می‌رسد اگر شما در عالم آفاق به دنبال قرینه[1] مؤید اعتقادات دین بگردید، رقبای ملحد شما در همان عالم آفاق، به دنبال قراین مبطل اعتقادات دینی می‌گردند. از قضا در عالم آفاق هر دو گونه قرینه را می‌توان یافت.

امّا از حیث انفسی، به نظر من ایمان دینی آزمایش بسیار موفق داشته است. به این معنا که دین به وعده‌هایش وفا کرده‌است. عمده‌ترین دلیل ماندگاری دین نیز همین بوده‌است. دین به کسانی شادی و آرامش داده‌است؛ کسانی را از احساس تنهایی کشنده رهانیده است؛ و به زندگی کسانی معنا بخشیده است. دین توانسته است بی‌عدالتی موجود در جهان را قابل تحملتر کند. به این لحاظ می‌توان گفت آزمون تاریخی دین موفق بوده است.

1.evidence

گفتاری در باب کلام جدید*

□ موضوع بحث در باب کلام جدید یا کلام معاصر است. برخی بر این باورند که تجدید علم کلام جز به افزودن مسائل جدید و مندرج ساختن این مسائل در چارچوب مشهور علم کلام سنّتی نیست. بنابراین هر وقت مسائل دیگری به علم کلام افزوده می‌شود، این علم، جدید می‌شود. حال آنکه محققان دیگری معتقدند که مفهوم علم کلام، منحصر به افزودن مسائل جدید نیست، بلکه شامل تجدید در مسائل، هدف، روشها، موضوع، پیش‌فرضها، و هندسه معرفتی نیز می‌شود. اصولا مفهوم تجدید علم کلام به چه معناست؟ آیا این مفهوم نسبی و ذومراتب است و بااختلاف اوضاع، تمدّن و فرهنگ از عصری به عصری دیگر متفاوت می‌شود؟

▣ نکته اوّلی که باید عرض کنم، این است که در جهان غرب (اروپا و امریکای شمالی) علم الهیّات مسیحی ـ چه علم الهیّات مسیحیت کاتولیک و چه علم الهیّات مسیحیت پروتستان ـ مثل هر علم و معرفت دیگری بسیار آهسته آهسته و نرم نرمک رشد کرده و جلو رفته‌است. در هر علمی از معارف بشری و از جمله در علم الهیّات مسیحی، رشد و پیشرفت آن‌قدر بتدریج و آهسته و نرم نرمک صورت می‌گیرد که هیچ شخصی نمی‌تواند بگوید علم از فلان تاریخ به بعد جدید بوده‌است و از فلان تاریخ به قبل قدیم. برای رشد و نمو هر چیزی که رشد و نموش با کندی انجام گیرد، نمی‌توان دو مرحله کاملاً متفاوت و متمایز در نظر گرفت. مثل این می‌ماند که فرزندی با پدر و مادرش در حال زندگی کردن باشد و مثلاً از بدو تولدش تا سن ۳۵

---

*. نشر نخست در: مجلهٔ عربی قضایا اسلامیة معاصرة، العدد الثامن عشر، ۱۴۲۲ هـ.ق.

سالگی در منظر و مرئای پدر و مادرش باشد. چون پدر و مادر او هر سال، هر ماه، هر هفته، هر روز، و هر ساعت او را دیده‌اند، هیچ‌وقت احساس نمی‌کنند که در این لحظه، فرزندشان چاق شد یا در این لحظه لاغر شد؛ در این لحظه رنگ مویش پررنگ‌تر شد یا کم‌رنگ‌تر شد. هیچ‌وقت احساس نمی‌کنند و بنابراین اگر بخواهید برای این فرزند مقاطعی قایل باشید، لااقل خود پدر و مادر نقطه آغاز و پایان این مقاطع را حس نمی‌کنند. امّا اگر شما که پدر و مادر آن بچه نیستید، بچه را در سه سالگی دیده‌باشید و مسافرتی کرده‌باشید و بعد از ۲۵، ۳۰ سال برگشته‌باشید و با فرض اینکه در این مدت هم هیچ‌گونه تماسی با آن بچه نداشته‌باشید، وقتی بعد از ۲۵، ۳۰ سال برای نخستین بار آن شخص را می‌بینید، تفاوت او از هر جهتی که در نظر بگیرید، آن‌قدر با ۲۵، ۳۰ سال پیش زیاد است که اصلاً گویی خود را با موجود جدیدی مواجه می‌بینید. پیش خود می‌گویید فلان شخص، مثلاً علی، اگر او که سه ساله بود علی بود، این علی کیست و اگر این هم علی است، پس او که ۲۵، ۳۰ سال پیش می‌دیدم، چه کسی بود؟ علی برای شما ـبر خلاف پدر و مادر علیـ پدیده کاملاً نو، قابل شهود، رؤیت، و احساس است. زیرا تفاوت، تفاوت خیلی فاحشی است. همه پدیده‌ها به همین صورتند. اگر شما بر پای یک هندوانه در حال رشد که از روز اوّل که بر بوته این هندوانه ظاهر می‌شود به اندازه یک نخود است، بنشینید تا وقتی که این هندوانه ده کیلو وزن پیدا کند و لاینقطع به این هندوانه نگاه کنید، هیچ‌وقت بزرگ شدن آن را احساس نمی‌کنید. زمانی احساس بزرگ شدن هندوانه را می‌کنید که وقتی وضع کنونی هندوانه را با تصویری که در حافظه‌تان از هندوانه دو ماه پیش دارید، مقایسه می‌کنید، احساس کنید که با چیز جدیدی سروکار دارید. در این حال با خود می‌گویید، اگر آن شیء نخودمانند هندوانه بود، پس این چیست؟ اگر این هندوانه است، پس آن شیء نخودمانند چیست؟ امّا اگر این مقایسه صورت نگیرد و شما لحظه به لحظه شاهد این هندوانه باشید، از بس

رشد آن تدریجی است، هیچ‌وقت احساس نمی‌کنید که یک مقطعی در زندگی این هندوانه بوده‌است و هیچ‌وقت احساس نمی‌کنید که تقسیم زندگی این هندوانه به دو مرحلهٔ قدیم و جدید درست باشد. هیچ مرحله‌اش، مرحله قدیم نیست و هیچ مرحله‌اش، مرحله جدید نیست.

علم الهیّات مسیحی در اروپا و امریکای شمالی، درست مانند این هندوانه رشد کرد و لذا برای خود غربیان چیزی به نام الهیّات جدید یا کلام جدید مفهوم نیست، اصلاً در اروپا و امریکای شمالی و یا به عبارت بهتر در غرب، چیزی به نام الهیّات جدید و الهیّات قدیم وجود ندارد. "new theology" یا "old theology" یا "modern theology" اصلاً وجود ندارد، زیرا علمی بوده که آهسته آهسته رشد کرده‌است. آنها اصلاً نمی‌توانند یک نقطه را در نظر بگیرند و بگویند این قدیم و این جدید. مفهوم کلام جدید به معنایی که در اذهان و ضمایر ما ایرانیان وجود دارد، در ذهن و ضمیر غربیان وجود ندارد؛ نه در امریکای شمالی وجود دارد و نه در اروپا. برای ما وجود دارد، زیرا در جهان اسلام، کلام تا جایی رشد کرد و از آن زمان به بعد به هیچ وجه‌من‌الوجوه رشدی که ذره‌ای قابل قیاس با رشد الهیّات غرب باشد، نداشت و وقفه‌ای چندین و چند ساله پدید آمد. ناگهان در این ازمنه جدید، مسلمانان با فرآورده الهیّات غرب مواجه شدند و ناگهان مثل کسی که بعد از ۲۵، ۳۰ سال علی را ببیند و ببیند که این خیلی با آن فرق می‌کند و از این لحاظ آماده شود که بگوید علی قدیم و علی جدید، اینها هم وقتی این را دیدند، گفتند که اگر این کلام است، آنچه ما در قدیم داشتیم، چه بود و اگر آنچه ما در قدیم داشتیم کلام بود، پس این دیگر چیست؟ در این حال برای این تفکیک که به نظر خودشان تفکیک جالبی بود، اسم درست کردند و گفتند الهیّات سنّتی یا کلام قدیم، و الهیّات یا کلام جدید. از این لحاظ، لغت کلام جدید فقط در فرهنگ ما مسلمانان و بخصوص در ایران کنونی، وجود دارد. در غرب تعبیر "modern theology" را به کار می‌برند، امّا مرادشان

این نیست که الهیدانانی هستند که در علمی به نام الهیّات جدید کار می‌کنند، در برابر الهیدانانی که در علمی به نام الهیّات قدیم کار می‌کنند. نمی‌توان مانند اینکه می‌گوییم شیمیدانان مدرن، یعنی شیمیدانانی که در قرن بیستم زندگی می‌کنند و ریاضیدانان مدرن، یعنی ریاضیدانانی که در قرن بیستم زندگی می‌کنند، به همین ترتیب الهیدانان مدرن، یعنی الهیدانانی که در قرن بیستم زندگی می‌کنند و به همین ترتیب در قرن آینده الهیدانان قرن بیست و یکم، الهیدانان مدرن شوند و الهیدانان قرن بیستم که اکنون به آنها می‌گوییم مدرن، به الهیدانان غیرمدرن تبدیل شوند. این تنها یک بحث زمانی[1] است، نه اینکه واقعاً در تصوّر غربیان هم علم کلام نوینی وجود داشته باشد. همان‌طور که وقتی می‌گویند فیزیکدانان مدرن، منظورشان این نیست که یک فیزیک مدرن داریم (فیزیکدانانی که در عصر ما زندگی می‌کنند) و یک فیزیک غیرمدرن.

به نظر من توجّه به این نکته خیلی مهمّ است و این تنها یک نزاع لفظی نیست. امّا به هر حال اگر بخواهم این بحث را تطویل دهم، به بقیه سؤالات نمی‌رسم.

حال می‌توانم به این سؤال به این صورت جواب دهم که آن چیزی که ما امروز در ایران به آن کلام جدید می‌گوییم، چه چیزی است و علاوه بر آن، تفاوتش با آن چیزی که به آن کلام قدیم یا سنّتی می‌گوییم، در چیست؟

آن چیزی که ما در ایران کلام جدید می‌نامیم، دقیقاً الهیّات جدید مسیحی است که فقط در آن جرح و تعدیلها، و اصلاحات بسیار کم و ناچیز صورت گرفته است تا با عقاید اسلامی انطباق پیدا کند. این جرح و تعدیلها و حک و اصلاحات هم بسیار اندک است. دلیل اینکه این جرح و تعدیلها، و حک و اصلاحات هم بسیار اندک است، این است که بین مسیحیت و اسلام تفاوتهای بسیار فاحش و بیّنی مثل تفاوتی که بین اسلام و آیین بودا یا آئین

---

1. chronologic

دائو وجود دارد، وجود ندارد. مسیحیت، اسلام، و آیین یهود از ادیان ابراهیمی هستند؛ از ادیان غربی‌اند و وجوه اشتراک بسیار عدیده‌ای دارند. فقط در هرچه در الهیّات مسیحی کنونی است، وقتی وارد فرهنگ ایرانیان کنونی می‌شود، جرح و تعدیلهای بسیار اندکی صورت می‌گیرد؛ آن مقدار که لابدمنه است. این در واقع چیزی است که اکنون در محافل فرهنگی ما، به آن کلام جدید می‌گویند. در واقع الهیّات معاصر مسیحی است، منتها بومی شده، یعنی با مسائل و مشکلاتی که در عرصه فرهنگ جهان اسلام، عموماً، و ایران کنونی ما، خصوصاً، وجود دارد، تطبیق داده شده‌است. این آن چیزی است که امروزه از آن به کلام جدید تعبیر می‌شود.

بنابراین کلام جدید، در واقع روایت بومی شده الهیّات مسیحی معاصر است. امّا آیا تفاوت کلام جدید با کلام قدیم فقط در اضافه شدن چند مسئله است؟ فقط چند مسئله به کلام قدیم افزوده شده‌است و کلام جدید شده‌است، یا نه غیر از افزوده شدن چند مسئله و بلکه افزوده شدن چندین و چند مسئله و بلکه صدها و بلکه هزاران مسئله، علاوه بر آن، دگرگونیهای دیگری هم صورت گرفته است و تفاوتهای بیشتری بین کلام قدیم و کلام جدید وجود دارد؟ در اینجاست که من باید بگویم تفاوتها به چندین و چند مسئله جدید منحصر نیست. من این تفاوتها را می‌توانم یک یک عرض کنم.

تفاوت اهداف

همهٔ کاری که کلام قدیم برای فرهنگ دینی می‌کرد، دفاع از آموزه‌های کلامی یک مذهب خاصّ بود. مثلاً یک متکلّم امامی، از آموزه‌های کلامی مکتب امامیّه در برابر معتزله، اشاعره، و خوارج دفاع می‌کرد و یک متکلّم معتزله هم از آموزه‌های کلامی معتزله در مقابل امامیّه، اشاعره، و خوارج دفاع می‌کرد. به عبارت دیگر، کلام قدیم، ماهیّت مدافعه‌نگارانه، مدافعه‌نویسانه، و مدافعه‌گرانه داشت و کارش عمدتاً دفاع بود. البته یک

سلسله کارهایی را به عنوان مقدّمه دفاع انجام می‌داد، امّا آن کارها هم مقدّمه‌ای بودند برای دفاع و آن مقدار که دفاع توقّف بر آن مقدمات داشت، البته به آن مقدمات هم پرداخته می‌شد. امّا تنها یکی از اهداف کلام جدید فقط دفاع است. همه اهداف کلام جدید منحصر در دفاع نمی‌شود و در میان اهدافش بزرگترین هدف، هدف دفاعی نیست. یکی از کارهای کلام جدید این است که از آموزه‌های کلامی یک مذهب خاصّ دفاع می‌کند، امّا کارهای مهمّتری هم انجام می‌دهد. این اوّلین تفاوت کلام جدید با کلام قدیم است. در کلام جدید، نخستین کاری که یک متکلّم و یا به تعبیر بهتر الهیدان، می‌کند، این است که مجموعهٔ آموزه‌های کتاب مقدّس و مذهبی یک دین و مذهب را به یک نظام تبدیل می‌کند و آن را سیستماتیزه می‌کند (تنظیم گزاره‌های دینی و مذهبی).

کار دوّمی که می‌کند، ایضاح مفهومی آن گزاره‌هاست و تعیین می‌کند که مراد از این گزاره‌ها، دقیقاً چیست؟ یعنی خود مدعیات دینی و مذهبی را در ناحیه مدّعا روشن می‌کند.

کار سوّمی که می‌کند، این است که مدّعیات را تبیین و مستدل می‌کند. به این معنا که ادلّه‌ای به سود این مدّعیات فراهم می‌کند.

کار چهارمی که می‌کند، این است که از این مدّعیات، در مقابل مخالفین دفاع می‌کند. در اینجا هم دفاع وجود دارد، امّا تنها به عنوان یکی از اهداف. این یک تفاوت است؛ تفاوت هدف در کلام قدیم و کلام جدید.

تفاوت روشها

امّا مطلب دوّم اینکه روش کلام جدید هم با روش کلام قدیم فرق کرده‌است. می‌توان گفت که در کلام قدیم، روش استدلال عقلی در بخشهایی از کلام قدیم بود و روش تشبث و تمسّک به نقلیات هم در قسمت دیگری از کلام قدیم بود. در واقع ادلّه کلام قدیم، یا ادلّه عقلی به معنای خاصّ است و

یا ادلّه نقلی به معنای تعبّدی؛ یعنی استشهاد به آیات و روایات. در کلام جدید، روشها خیلی گسترده‌تر شده‌است. در کلام جدید، از دو روشی که در کلام قدیم استفاده می‌شد، استفاده می‌شود، امّا در عین حال از ادلّه تجربی هم استفاده‌های فراوانی می‌شود و علاوه بر آن، از ادلّه تاریخی و شهودی هم استفاده می‌شود.

می‌بینیم که از لحاظ روشی، آن تعداد روشهایی که در اختیار یک متکلّمِ کلام جدید است، بسیار متنوعتر و متکثّرتر از تعداد روشهایی است که در اختیار متکلّم قدیم است.

تفاوت موضوعی

امّا به لحاظ موضوعات، تفاوت سوّمی بین کلام قدیم و کلام جدید وجود دارد. در کلام قدیم، همه دفاعها، دفاع رئالیستی بود. همه دغدغه متکلم قدیم این بود که نشان دهد فلان گزاره‌ای که در متن مقدّس دینی آمده است، مطابق با واقع است. این دفاع را دفاع رئالیستیک می‌نامیم. دفاع رئالیستیک، یعنی اثبات صدق گزاره‌های دینی و مذهبی. امّا دفاع پراگماتیستی به معنای دفاع عملی است که در کلام قدیم وجود نداشت. در کلام جدید، در عین اینکه دفاعهای رئالیستیک وجود دارند، دفاعهای پراگماتیستیک هم به صورت وافری پا به میدان گذاشته‌اند و علاوه بر آن، روز به روز وسعت دفاعهای پراگماتیستیک بیشتر و وسعت دفاعهای رئالیستیک کمتر می‌شود. اکنون نمی‌خواهم وارد این بحث شوم که چرا دفاعهای رئالیستیک روز به روز کمتر می‌شوند و دفاعهای پراگماتیستیک روز به روز بیشتر. امّا به هر حال در کلام جدید این امر وجود دارد.

دفاع رئالیستی/دفاع پراگماتیستی

دفاع پراگماتیستیک چه فرقی با دفاع رئالیستیک می‌کند؟ در دفاع رئالیستیک می‌گوییم فلان گزاره دینی و مذهبی حق است؛ یعنی مطابق با

واقع است و یا به عبارت بهتر صادق است. بحث دفاع پراگماتیستی در باب صدق و کذب نیست؛ بحث آن در باب حقّانیّت و بطلان نیست، بلکه بحث آن در این باب است که آثار مترتّب بر اعتقاد به این گزاره از آثار مترتّب بر عدم اعتقاد به این گزاره یا بر اعتقاد به عدم این گزاره، بهتر است.

در دفاع رئالیستیک می‌گوییم، این گزاره صادق است، یا کاذب؛ راست است یا دروغ؛ مطابق باواقع است، یا نه. در دفاع پراگماتیستیک می‌گوییم، این گزاره چه صادق باشد و چه کاذب، چه راست باشد و چه دروغ، آیا کسانی که به این گزاره معتقدند، بر اثر این اعتقاد، حالت روانی بهتری دارند، یا کسانی که به این گزاره معتقد نیستند، یا به نقیض این گزاره معتقدند؟ حالت روانی اینها بهتر است، یا نه؟ این دفاع، دفاع پراگماتیستیک است و کلام جدید خیلی به دفاعهای پراگماتیستیک می‌پردازد. یک وقت مثلاً بحث بر سر این است که آیا اینکه قرآن فرموده‌است «فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یره» (اگر کسی به اندازه گرد و غبار هوا نیکی کند، آن نیکی را می‌یابد و اگر به همان اندازه بدی کند، آن را می‌یابد و می‌بیند)، مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست؟ آیا این گزاره راست است که هیچ خوبی‌ای گم نمی‌شود و هیچ بدی‌ای گم نمی‌شود؟ یک وقت بحث بر سر این نیست، بلکه بحث بر سر این است که انسانهایی که به این گزاره معتقدند، زندگی بهتری دارند، یا انسانهایی که به این گزاره معتقد نیستند و یا به نقیض این گزاره معتقدند؟ از این لحاظ، موضوعات و مسائل کلام جدید وسیع‌تر است، چون دفاعهای رئالیستیک را به علاوه دفاعهای پراگماتیستیک شامل می‌شود.

امّا از یک حیث دیگر هم موضوع علم کلام قدیم تنگ‌تر است و آن این است که وقتی قدما دفاعهای رئالیستیک می‌کردند، دفاعهایشان درباره همه گزاره‌های دینی و مذهبی نبود، فقط درباره گزاره‌هایِ اخباری دینی و مذهبی بود و به گزاره‌های انشایی نمی‌پرداختند. امّا در کلام جدید، هم به گزاره‌های

اخباری دینی و مذهبی پرداخته می‌شود و از آن دفاع می‌شود و هم به گزاره‌های انشایی.

موضوعات از حیث سوّم هم در کلام جدید گسترده‌تر است و آن اینکه قدما حتی وقتی دفاع رئالیستیک می‌کردند و فقط هم از گزاره‌های اخباری دفاع رئالیستیک می‌کردند، از همه گزاره‌های اخباری دفاع رئالیستیک نمی‌کردند. فقط از بخشی از گزاره‌های اخباری که مربوط به خدا (ذات، صفات، و افعال خدا)، نبوت عامه و خاصه، و معاد می‌شدند، دفاع می‌کردند. در کتابهای کلامی قدیم ما، از سایر گزاره‌های دینی و مذهبی اثر و خبری نیست. امّا در کلام جدید از همه این گزاره‌ها دفاع می‌شود و به همه آنها ـ اعمّ از گزاره‌های اخباری و انشایی و اعمّ از گزاره‌های اخباری مهمّ و گزاره‌های اخباری‌ای که به نظر قدما مهمّ نبودند ـ پرداخته می‌شود.

بنابراین در ناحیه هدف، روش، و موضوع، مسائل کلام قدیم و جدید با هم تفاوت دارند.

پیش‌فرضها در کلام جدید و کلام قدیم

□ آیا پیش‌فرضهای کلام قدیم و کلام جدید هم باهم تفاوت دارند؟

▣ در اینجا هم اجمالاً می‌توان گفت، بله پیش‌فرضهای کلام قدیم تا حدی با پیش‌فرضهای کلام جدید تفاوت دارند. کلام قدیم، کلام خدامحور بود، امّا کلام جدید، کلام انسان مدرن است و تا حد فراوانی انسان‌محور. اگر بخواهم این را به صورت ساده‌ای نشان دهم، به این صورت می‌توانم بگویم که چون کلام قدیم خدامحور بود، وقتی می‌خواستند شروع به نوشتن رسایل کلامی خود کنند، ابتدا به اثبات وجود خدا می‌پرداختند، بعد صفات خدا، و بعد افعال خدا؛ بعد می‌گفتند، یکی از افعال خدا هدایت انسانهاست؛ بعد می‌گفتند، این هدایت از طریق وحی انجام می‌شود و به این ترتیب وارد بحث وحی و نبوت می‌شدند و بعد از نبوت عامه، به نبوت خاصّه می‌پرداختند.

بعد که به نبوت خاصّه می‌پرداختند، می‌گفتند، انسان که مبدأش آنجاست و...

امّا الهیّات جدید با خدا شروع نمی‌کند، بلکه با انسان شروع می‌کند. ابتدا یک انسان‌شناسی به دست می‌دهد و بعد می‌گوید، این انسان نیازهایی دارد و بعد نیازهای انسان را رده‌بندی می‌کند و می‌گوید، یک سلسله نیازهایی وجود دارند که دین آنها را برآورده می‌کند و به مقتضای این بحث، وارد دین می‌شوند. این است که به لحاظ پیش‌فهمها، البته با هم تفاوت دارند.

□ آیا کلام قدیم به لحاظ زبانی با کلام جدید تفاوت دارد؟

▣ دقیقاً مراد از زبان را در اینجا نمی‌فهمم. امّا اگر مراد، طرز نگارش کتابهای کلامی قدیم و کتابهای کلامی جدید باشد، در این جهت تفاوت محسوسی وجود دارد. کتابهای کلامی قدیم ما خیلی کمتر به امور عملی می‌پرداختند، امّا در کتابهای جدید کلامی، به امور عملی خیلی پرداخته می‌شود. امور عملی‌ای که به آن پرداخت می‌کنند، غیر از مسئله دفاع پراگماتیستیک و رئالیستیک است. زیرا وقتی می‌گوییم امور عملی، یعنی به مسائل عملی بپردازند؛ به مسائل عملی هم می‌توان از بعد رئالیستیک پرداخت، و هم از بعد پراگماتیستک. امّا اگر مراد از زبان، چیز دیگری باشد، من دیگر نمی‌فهمم که چه تفاوتی با هم دارند.

□ آیا کلام جدید یک مفهوم نسبی و ذومراتب است؟

▣ شکی ندارد، چیزی که اکنون کلام جدید است، ۲۰۰ سال دیگر کلام قدیم خواهد بود و چیزی که اکنون کلام قدیم است، ۲۰۰، ۳۰۰ سال پیش کلام قدیم نبود. بنابراین قدیم بودن و جدید بودن، کاملاً به زمان مربوط می‌شود.

□ هندسه معرفتی چطور؟

◙ من نمی‌فهمم مراد از هندسه معرفتی چیست. چیزی را بگویم که شاید مراد این باشد، اگر چه لفظ بسیار مبهمی است. اگر مراد این باشد که جایگاه کلام جدید در میان علوم کجاست و آیا این جایگاه با جایگاه کلام قدیم در میان علوم قدیم تفاوت می‌کند، بنده عرض می‌کنم کلام جدید اکنون حوزه‌ای از دین‌شناسی است که به لحاظ دین‌شناختی با شش حوزه دیگر دین‌شناختی در تماس است. آن شش حوزه دیگر دین‌شناختی که کلام جدید با آنها در تماس است، عبارتند از:

۱. روان‌شناسی دین
۲. جامعه‌شناسی دین
۳. تاریخ ادیان
٤. دین‌شناسی مقایسه‌ای
٥. انسان‌شناسی دین
٦. فلسفه دین

این شش حوزه، با کلام جدید در دادوستد هستند و بنابراین کلام جدید، یکی از هفت علم دین‌پژوهانه است. از این‌رو هندسه معرفتی آن این است که در میان علوم دین‌پژوهانه قرار دارد و با شش علم دیگری که آنها هم مربوط به دین‌پژوهی‌اند، در دادوستد است.

امّا شاید از هندسه معرفتی، چیز دیگری مراد باشد و آن اینکه کلام جدید چه ربط و نسبتهایی با علوم غیردین‌پژوهانه دارد که در این صورت، باید بگویم کلام جدید از همه شاخه‌های مختلف فلسفه و بخصوص این چند شاخه‌ای که می‌گویم، کمال استفاده را می‌کند. کلام جدید از فلسفه علوم تجربی، از فلسفه دین، از فلسفه نفس و یا به تعبیری فلسفه ذهن، از معرفت‌شناسی، و از فلسفه مابعدالطبیعه یا متافیزیک کاملاً استفاده می‌کند و به این معنا، مصرف‌کننده فرآورده‌های شاخه‌های مختلف فلسفه است. امّا استفاده‌اش به این شاخه‌های فلسفه منحصر نمی‌شود. کلام جدید از علوم

تاریخی هم استفاده می‌کند و باز هم به این منحصر نمی‌شود. کلام جدید از علوم تجربی هم استفاده می‌کند. از میان علوم تجربی، بخصوص از فیزیک، روان‌شناسی، و جامعه‌شناسی استفاده می‌کند. باز به این هم منحصر نمی‌شود. کلام جدید از علوم شهودی، یا از بخشی از آنچه ما به عرفان تعبیر می‌کنیم، استفاده می‌کند. بنابراین در یک دادوستدی با همه آنهاست.

□ برخی از محققان بر این رأی هستند که فلان متفکّر، مؤسس علم کلام جدید است، درحالی‌که دیگران بر این رأی‌اند که قول به وجود متفکّر معین که مؤسس این علم باشد، قولی است که با حقایق تاریخی نمی‌سازد و ناشی از جهل به معنای واقعی تجدید کلام است ... بارزترین شخصیّتهایی که در عصر جدید در محکم ساختن مبانی کلام جدید نقش داشته‌اند، چه کسانی هستند؟

▣ به نظر بنده اصلاً علم کلام جدید، علم مستقلی نیست تا گفته شود که مؤسس دارد. زیرا علمی می‌تواند مؤسس داشته باشد که شرط لازمش ـ و البته نه شرط کافی‌اش ـ این باشد که خود یک علم مستقل باشد. تا علمی، علم مستقلی نباشد، نمی‌توانیم بگوییم تأسیس‌کننده این علم چه کسی است. علم کلام جدید، اصلاً علم مستقلی نیست که بتوانیم بگوییم بنیانگذار دارد. وقتی مثلاً می‌گویید بنیانگذار منطق، ارسطوست (حال کار به صحت و سقم این مطلب نداریم) بالاخره چیزی را پیش‌فرض گرفته‌اید و آن اینکه علم منطق را یک علم مستقل دانسته‌اید و بعد گفته‌اید، مؤسس آن ارسطوست. وقتی علمی مستقل نیست، دیگر مؤسس ندارد. علم کلام جدید، علم مستقلی نیست؛ یک علم علی‌حده و جدایی نیست؛ علمی است که در طول تاریخ وجود داشته است و به آنچه که اکنون در این علم در جریان است، علم کلام جدید می‌گویند. به این معنا، من اصلاً معتقد نیستم که علم کلام جدید مؤسس داشته باشد.

امّا اینکه فرمودید که بارزترین شخصیّتهای عصر جدید در کلام جدید

چه کسانی هستند، همان‌طور که در سؤال اوّل گفتم، کلام جدید در واقع روایت بومی شده الهیّات مسیحی معاصر است و بنابراین اگر بخواهید بگویید بزرگترین شخصیّتهای کلام جدید چه کسانی هستند، باید ببینیم بارزترین الهیدانان مسیحی معاصر چه کسانی هستند. در این صورت است که من می‌توانم بگویم اکنون در کلام جدید و در الهیّات مسیحی، بیشترین شخصیّتها، شخصیّتهای پروتستان‌مسلک این قرن هستند. اینها را باید بارزترین شخصیّتها دانست. من در مقاله داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی در مجلهٔ کیان چهار تن از باررزترین شخصیّتهای عصر را ذکر کرده‌ام. کسانی مثل تیلیش، بارت، بونهافر، و رانر بارزترین شخصیّتهای کلام جدید هستند.

□ اثر آشنایی مسلمانان با علوم جدید، بر پدید آمدن رویکردهای جدید در علم کلام چیست؟

▣ وقتی مسلمانان با علوم جدید آشنایی پیدا کنند، اثر این آشنایی بر کلامشان مثل اثر آشنایی غربیان با علوم جدید بر کلامشان است. یعنی وقتی در غرب از ۴۰۰ سال به این سو، علوم جدید ظهور پیدا کردند و فلسفه جدید با فرانسیس بیکن و دکارت شروع شد، آثار آشنایی غربیان با علوم جدید ـ به معنای عامش که شامل فلسفه جدید هم می‌شود ـ و آثاری که بر الهیّات مسیحی داشت، هر چه بود، وقتی مسلمانان با آن علوم آشنا شوند، همان آثار را خواهد داشت. حال اگر بگویید این اثر را می‌شود خلاصه کرد، بنده می‌توانم بگویم، بله می‌توان گفت که چه آثاری خواهد داشت.

عقل‌گرایی و طبیعی‌گرایی در کلام جدید

به نظر من اوّلین اثر آشنایی با علوم جدید بر کلام جدید اسلامی این است که روز به روز میزان اتکا و تأکید کلام را بر نقلیات و تعبّدیات کمتر خواهد کرد. به تعبیر دیگر، آشنایی با علوم جدید، الهیّات دگماتیک را

تضعیف، و الهیّات طبیعی و عقلی را تقویت خواهد کرد. این امر دقیقاً در غرب هم رخ داده‌است. هرچه ما با علوم و معارف جدید انس و الفت بیشتری پیدا می‌کنیم، گرایش ما ـ هم به لحاظ ذهنی و هم به لحاظ عاطفی ـ بیشتر به الهیّات عقلی و طبیعی خواهد بود تا الهیّات نقلی و تعبّدی و جزمی.

کم‌ارج شدن علوم تاریخی در کلام جدید

اثر دوّم این است که الهیّات ما مسلمانان در دهه‌های آینده تکیه خود را بر علوم تاریخی هم کم می‌کند. کم شدن تکیه بر علوم تاریخی، یعنی کم شدن تکیه بر یک سلسله حوادث تاریخی که در صدر اسلام رخ داده‌است. این حوادث تاریخی، مذاهب مختلف و مکاتب مختلف کلامی را پدید آورده‌است. من فکر می‌کنم این تکیه هم کم خواهد شد. به تعبیر دیگر آن بخش از عقاید کلامی که موضوع بحثشان یک حادثه تاریخی خاصّ است و اینکه آیا آن حادثه تاریخی رخ داد یا نداد، یا اگر رخ داد، معنای آن حادثه چیست، در الهیّات جدید اسلامی و در کلام جدید اسلامی معنای خود را از دست خواهد داد. اگر بپرسید چرا این ارزش از دست خواهد رفت، می‌گویم دو دلیل وجود دارد. یکی اینکه پیشرفت علوم و فنون جدید و بخصوص آشنایی عمیق با متدولوژی علوم تاریخی، نشان داد که علوم تاریخی همیشه از مقداری احتمال برخوردارند. در علوم تاریخی قطع وجود ندارد و نمی‌توان به چیزی یقین کرد. طبعاً کسی که با این نکته آشنایی پیدا می‌کند، بحثش را متوقّف بر اموری نمی‌کند که پیشاپیش می‌داند که در آن امور، هیچ‌کدام از طرفین نمی‌توانند مدّعای خود را قطعاً اثبات کنند. بلکه سراغ مطالبی می‌رود که بتوان مدّعا را به نحو معقولی بر کرسی قبول نشاند، نه مسائلی که هر چقدر در مورد آنها گفت‌وگو شود، همیشه میزانی از ابهام، عدم قطعیت، و جهل در مسئله پابرجا خواهد بود.

علّت دوّم این است که بحثهای تاریخی در معنویّتی که انسان امروز طالب

است، تأثیری ندارد. انسان امروز از دین، معنویّت می‌خواهد و معنویّت به هیچ حادثه تاریخی بستگی ندارد که اگر اثبات کنیم آن حادثه تاریخی رخ داده‌است، مهمّ باشد. از این نظر، من فکر می‌کنم فشار بحثهای تاریخی در دهه‌های آینده، در کلام ما کم باشد.

تبیین‌گرایی کلام جدید

تفاوت سومّی که خواهد کرد، این است که میزان دفاعیه‌نگاری یا همان بخش "apologetics" کلام تضعیف خواهد شد و بیشتر بخش تبیینی کلام گسترش خواهد یافت. به جای اینکه کلام بخواهد از آموزه‌های خود دفاع کند و به آموزه‌های مخالف حمله کند، سعی می‌کند آموزه‌های خود را به طرف مقابل تفهیم کند و این با تبیین و استدلال امکان‌پذیر است.

عمل‌گرایی کلام جدید

تفاوت چهارمی که به نظر من آشنایی با علوم و معارف جدید در سیر کلامی ما خواهد داشت، این است که کلام ما در آینده روز به روز پراگماتیک‌تر می‌شود و بیشتر متوجه آثار و نتایج روانی اعتقادات خواهد شد که تا حال این‌طور نبوده است.

معنویّت‌محوری کلام جدید

مطلب پنجمی که به نظر من در آتیه رخ می‌دهد، این است که سمت و سوی الهیّات ما به سویی خواهد رفت که در آن، معنویّت بر تدین به معنای خاصّ خود غلبه خواهد کرد. به تعبیر دیگر، مسلمانان به تبع جریان فکری حاکم بر جهان، روز به روز بیشتر فهم می‌کنند که لُب دین یک نوع اخلاق عرفانی و عمیق است و می‌روند به سمت اینکه مبانی نظری این اخلاق عرفانی و عمیق را تحکیم کنند. به نظر من، هرچه که در راه حصول اخلاق عرفانی عمیق بایستد، از میان خواهد رفت و اهتمام به آن کم خواهد شد. اگر

فرصت بود، با یک سلسله موارد تاریخی هم نشان می‌دادم که یک وقت مطلبی برای متکلّمان اسلامی چقدر مهمّ بوده‌است که اکنون هیچ اهمّیّتی ندارد؛ نه اینکه متکلم جدید منکر آن باشد، بلکه برای او اهمّیّتی ندارد. مثلاً یک وقت برای متکلم ما معراج پیامبر مهمّ بود، امّا اکنون در هیچ بحث کلامی، این بحث پیش نمی‌آید. نه به این دلیل که متکلم جدید منکر معراج است، بلکه به این دلیل که در راه آن معنویّتی که می‌خواهد، معراج هیچ اهمّیّتی ندارد. برای حل هیچ مسئله‌ای در آنجا، اینکه بدانیم معراج رخ داده‌است، یا نه و اگر رخ داده، کیفیت آن چگونه بوده‌است، کمک نمی‌کند.

این‌جهانی شدن کلام جدید

تفاوت دیگری که به نظر من کلام جدید با کلام قدیم خواهد کرد، این است که کلام ما مسلمانان به یک معنا سکیولار خواهد شد و آن معنا این است که بیشتر از اینکه به این بپردازد که دین برای زندگی پس از مرگ ما چه خواهد کرد، به این می‌پردازد که دین برای زندگی این‌جهانی ما چه خواهد کرد. این مطلب به این معنا نیست که کلام جدید آخرت را منکر است و منکر خواهد شد. همچنین اصلاً به این معنا نیست که زندگی پس از مرگ، برای انسان جدید هیچ دغدغه‌ای نداشته باشد. امّا به این معناست که دین باید به وعده نقدش در همین دنیا عمل کند تا بعد به وعده نسیه‌اش بپردازیم. اگر در اینجا به وعده نقدش وفا نشد، به طریق اوّلی، کسی به وعده نسیه‌اش اعتماد نخواهد کرد. سکیولار به این معنا، یعنی این‌جهانی.

وقتی کلام جدید این‌جهانی شود، طبعاً تفاوت هفتمی با کلام قدیم خواهد کرد و آن اینکه توجه کلام جدید به انسان، طبیعت انسان، و حقوق انسان خواهد بود و از این‌رو، کلام جدید دهه آینده و دهه‌های آینده ما به صورت بسیار جدّی، کلام حقوق بشر خواهد بود.

این تفاوتهایی است که به نظر من کلام ما در دهه‌های آینده با آن

مواجه خواهد بود.

□ آیا این اعتراض صحیح است که کلام جدید زاییده اوضاع و احوال معرفتی در غرب است و بنابراین قابل تعمیم به خارج اروپا و امریکا نیست؟ اصولاً چگونه می‌توانیم علم کلامی که با مقتضیات عقیدتی اسلام معاصر سازگار باشد و از داده‌های علوم انسانی متأثر نباشد، پدید آوریم؟

▣ در این باره که گفته می‌شود کلام جدید بر فلسفه علم در غرب مبتنی است ـ که در اینجا هم آمده است ـ باید توجّه داشت که کلام جدید در غرب تنها بر فلسفه علم مبتنی نیست، بلکه بر کل فلسفه غرب مبتنی است؛ نه فقط بر فلسفه علم غرب، بلکه بر معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن، و فلسفه مابعدالطبیعه غرب نیز مبتنی است. کلام جدید بر همه شاخه‌های فلسفه غرب مبتنی است، نه فقط بر فلسفه علم غرب. امّا از آن طرف، اینکه بر فلسفه علم و بر فلسفه‌های دیگر مبتنی است، عیب آن نیست. نباید بگوییم آنچه در کلام جدید گفته می‌شود، بر چه چیزی ابتنا دارد و بر چه چیزی ابتنا ندارد و اگر بر چیزی ابتنا داشته باشد، آن علم، فلسفه، و کلام جدید را بپذیریم و اگر بر چیز دیگری ابتنا داشته باشد، آن را نپسندیم. دغدغه ما همیشه باید حق و باطل باشد. آیا آنچه کلام جدید می‌گوید، حق است یا باطل. این حق یا باطل هم فقط با عقلانیّت قابل اثبات است. حال کلام جدید بر چه چیزهایی مبتنی است و بر چه چیزهایی مبتنی نیست؟ کلام جدید بر خیلی چیزها مبتنی است، امّا چون بر این چیز مبتنی است، پس من به آن حمله کنم؛ یا چون بر فلان چیز مبتنی نیست، من به آن حمله کنم.

اینها روش عالمانه برخورد نیست. روش عالمانه برخورد این است که آنچه در کلام جدید گفته می‌شود، حق است یا باطل. همه دغدغه ما باید این باشد که آیا با مجموعه جهازات فکری‌ای که داریم، می‌توانیم به سود مدّعایی

که در کلام جدید وجود دارد، دلیلی اقامه کنیم، یا نه؟ اینکه ابتنا بر چه چیزی دارد و ابتنا بر چه چیزی ندارد، اهمیّتی ندارد؛ اهمیّت ندارد، یعنی در رد و قبولش اهمیّت ندارد وگرنه در تاریخ این علم باید دانست که بر چه چیزهایی مبتنی است و بر چه چیزهایی مبتنی نیست. امّا نباید بگوییم علم کلام جدید را قبول می‌کنیم، چون ابتنا دارد یا ابتنا ندارد؛ به این نباید اهمیّت بدهیم.

درباره اینکه گفتید آیا ما می‌توانیم علم کلام جدیدی پدید بیاوریم که از داده‌های جدید علوم انسانی متأثر نباشد، بنده عرض می‌کنم نه فقط امکان ندارد، بلکه مطلوب هم نیست. امکان ندارد، زیرا وقتی بشری در همه حیطه‌های دیگر، نو می‌اندیشد و در همه حیطه‌های دیگر، انسان مدرن است، نمی‌توان گفت در حیطه دین‌پژوهی مدرنیته را فراموش کند. وقتی علوم تجربی رشد کرد؛ وقتی فلسفه رشد کرد؛ وقتی علوم تاریخی رشد کرد؛ وقتی علوم عرفانی رشد کرد؛ و وقتی همه چیز زندگی رشد کرد، نمی‌توان گفت در همه جا با این رشد جلو برو، امّا وقتی می‌خواهی وارد دین شوی و راجع به دین نظریه‌پردازی کنی، همه آنها را فراموش کن. این فراموش کردن، ممکن نیست و علاوه بر آن، مطلوب هم نیست. بنده قبول ندارم که بتوان چنین علمی درست کرد و اگر هم بتوان چنین کرد، به نظر من مطلوب نیست.

□ در چه زمانی رویکردهای جدید در علم کلام جدید در ایران پدید آمد و نقش حوزه‌های علمیّه و دانشگاهها در آن چیست؟

▣ تاکنون می‌گفتید کلام جدید و اینجا ناگهان شد رویکردهای جدید در علم کلام. اگر مراد از رویکردهای جدید در علم کلام همان باشد که در سؤال اوّل به آن گفتیم کلام جدید ــ و اتفاقاً این تعبیر بهتر هم است ــ باید بگوییم که در ایران سابقهٔ رویکردهای جدید تقریباً به پنجاه سال برمی‌گردد. پنجاه سال است که متفکّران ما در عین اینکه التزام جدّی به دین و معارف

دینی دارند، با نگرش انسان جدید غربی به دین نگاه می‌کنند. در کشور ما این انسانها وجود داشته‌اند، اگرچه همه آنها به لحاظ وسعت معلوماتشان مثل هم نبوده‌اند و به لحاظ قدرت تفکّر و آشنایی با دین و مذهب، التزام عملی به دین و مذهب، و انس و الفت با فرهنگ و تمدّن غرب در یک سطح نبوده‌اند، امّا در عین حال می‌توان گفت که همه آنها در یک جهت مشترک بودند و آن اینکه با نوعی تفکّر مدرنیزم به دین نگاه می‌کرده‌اند. از میان شخصیّتهایی که در این جهت مؤثر بوده‌اند، می‌توان از کسانی مثل **محمد نَخشَبْ**، **مهندس بازرگان**، **دکتر یدالله سحابی**، و **دکتر علی شریعتی** نام برد که دوران شکوفایی همه آنها در قبل از انقلاب بوده است. امّا به صورت جدّی، حق این است که بگوییم از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی (از سال ۵۷ به این سو) کلام جدید داریم.

□ **آیا مسائلی که شهید مطهری مطرح می‌کردند، در حیطهٔ کلام جدید نبود؟**

▣ می‌توان گفت **شهید مطهری** با بعضی از جریانهای فکری غرب آشنایی بسیار مختصری داشت، امّا نمی‌توان مرحوم مطهری را یک متکلّم جدید به حساب آورد. به دلیل اینکه متکلّم جدید باید علاوه بر اینکه با تفکّر مدرن غرب آشنایی دارد، با آن نوعی استیناس و موافقت هم داشته باشد و مرحوم مطهری تا آنجا که می‌دانم و در آثارش می‌بینم، به هیچ‌وجه با مفاهیم مدرن موافقت نداشت. ایشان متکلّم سنّتی‌ای است که با مفاهیم و موضوعات جدید آشنایی دارد و به این معنا، تفاوت پیدا می‌کند با متکلّمان سنّتی.

□ **کارهایی ایشان مثل مقدّمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، یا مثلاً نظام حقوق زن در اسلام، یا آن بحثی که درباره خورشید دین هرگز غروب نمی‌کند و ... مباحث کلامی جدید نبودند؟ رویکردش را عرض می‌کنم، نه اطلاع و آشنایی‌اش را.**

▣ اگر منظور از رویکرد، این است که به سؤالی که متکلّم جدید می‌دهد،

جواب می‌دهد، چنین چیزی ندیده‌ام و به همین دلیل است که نفی می‌کنم. من می‌گویم مرحوم مطهری آشنایی بسیار مختصر و سطحی با فرهنگ غرب داشت، امّا به هیچ مسئله‌ای در کلام، جوابی را که متکلّم جدید می‌دهد، نمی‌دهد. اگر هم کلام متکلّم جدید را طرح می‌کرد، برای رد کردن آن است. علل گرایش به مادی‌گری را ببینید؛ عدل الهی را ببینید. کتابهای کلامی مهمّ ایشان اینهاست. حقوق زن در اسلام را ببینید؛ مسئله حجاب را ببینید، ایشان در کتابهای خود به مسئله جدید پرداخته‌اند، امّا به هیچ‌کدام از آنها جواب انسان جدید را نداده‌اند، بلکه جواب انسان سنّتی را داده‌اند. هیچ جا نیست که مرحوم مطهری به سؤالی در دین، جوابی داده باشد که مثلاً مرحوم طباطبایی، یا یک متکلّم سنّتی نپسندد. وقتی می‌گوییم متکلّمی، متکلّم جدید است که نه فقط چند مسئله جدید مطرح کند، بلکه به مسائل ـ چه قدیم باشند و چه جدید ـ جواب جدید بدهد. من در نوشته‌های مرحوم مطهری جواب جدید ندیده‌ام. بنابراین ایشان را یک متکلّم سنّتی می‌دانم، نه جدید.

□ حتی طرح سؤال جدید هم نمی‌کرد؟

◘ ایشان هیچ طرح سؤال جدید از خود ندارد. اینکه ایشان برخی از اشکالاتی را که مرحوم بازرگان در کتابهایش مطرح کرده و جواب گفته بود، یا برخی از اشکالاتی را که مرحوم شریعتی یا مرحوم اقبال طرح کرده بود، طرح کرده‌اند و جواب گفته‌اند، به این معنا نیست که ایشان خود طرح سؤال کرده‌اند، بلکه سؤالاتی را که دیگران طرح کرده‌اند، جواب گفته‌اند؛ آن هم نه جواب جدید.

به نظر من هنر مرحوم مطهری این بوده‌است که جوابهای قدما را مستدلتر از قدما طرح می‌کرده‌است. امّا جواب قدما را به سؤال می‌داده‌اند. به این معنا که مثلاً شما در مسئله جبر و اختیار نمی‌بینید که ایشان یک جواب جدید به مسئله بدهد؛ همان جواب مرحوم طباطبایی را می‌دهد؛ همان

جواب اساتید قبلی خود را می‌دهد، امّا آن را مستدل می‌کند.

بعد از انقلاب، کلام جدید به سه دلیل در ایران رشد کرد:

دلیل اوّل: هیچ‌وقت روحانیّت مابه مقام آزمون نظراتش نرسیده‌بود. تا وقتی انقلاب در ایران پیروز شد، روحانیّت ما فقط ادّعا می‌کرد و هیچ‌وقت حاضر نبود در پای این ادّعاها آزمایش شود. وقتی انقلاب پیروز شد، چون کسانی که مدعیات دینی داشتند، حکومت را در دست گرفتند، آهسته آهسته آرا و نظراتشان با واقعیّتها مواجهه پیدا کرد (این واقعیّتها اعم است از واقعیّتهای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، و اجتماعی). نخستین بار که برای مدعیات روحانیّت سنّتی ما بوته آزمایشی فراهم شد، پیروزی انقلاب بود. زیرا قبلاً هیچ جایی نبود که بگویند این ادّعاهایتان و این واقعیّتها، ببینیم آیا این ادّعاها با این واقعیّتها سازگار می‌افتند، یا نه. امّا وقتی آدم حکومت می‌کند، دیگر نمی‌تواند واقعیّتها را در نظر نگیرد. وقتی این واقعیّتها خود را در همه عرصه‌ها نشان دادند، آهسته آهسته یک سلسله ناسازگاریهایی بین مدعیات و واقعیّتها پدید آمد و این مطلب، اهل فکر و بخصوص آن اهل فکری را که داعیه حمایت از انقلاب داشتند و علاقه قلبی و باطنی هم به انقلاب داشتند، به اندیشه فرو برد. آنها از سویی می‌خواستند تزها و مدّعیات انقلاب ناکارآ از کار در نیاید و از سویی هم واقعیّتهایی می‌دیدند. لذا شروع کردند به یک سلسله تلاشهای جدید فکری تا بتوانند این مدعیات را همچنان سازگار با واقعیّتها نشان دهند. این یک علّت مهمّ بود. در واقع مشکلات عملی، مسائل نظری ایجاد کرد و مسائل نظری، علم کلام جدید را رشد داد.

دلیل دوّم: انقلاب و نظام جمهوری اسلامی مانند هر نظام دیگری مخالفانی دارد و مخالفان همیشه مبانی و مدعیات صاحبان قدرت را زیر ذره‌بین می‌برند. از این لحاظ، از اوّل انقلاب نقدهایی علیه دین صورت گرفت که از ناحیه مخالفان دین بود. این نقدها احتیاج به جواب گفتن داشت. نقدهایی که

دین و حکومت دینی و اینکه در روزگار ما نوعی کارآیی برای دین وجود داشته باشد را مورد مناقشه قرار می‌داد و زیر سؤال می‌برد. طبعاً مدافعان باید می‌توانستند به آنها جواب بگویند.

دلیل سوّم: بعد از انقلاب به علل و عوامل عدیده‌ای، میزان آشنایی نسل جوان ما با فرهنگ غرب زیاد شد. یک علّت آن کثرت و سرعت بیشتر رسانه‌های جمعی بود. در بیست سال اخیر با یک رشد تکنولوژیکی مواجه بوده‌ایم که هیچ‌وقت در پنجاه سال قبل با آن مواجه نبوده‌ایم. طبعاً هر کس کمابیش با فرهنگ غرب ـ اعم از فرهنگ فلسفی و فرهنگ غیرفلسفی ـ آشنایی پیدا کرد و این آشنایی موجب شد کلام جدید پدید بیاید و کلام سنّتی چندان ارضای خاطر نکند.

امّا اینکه فرمودید نقش حوزه‌ها و دانشگاههای جدید در این میان چیست؟ واقعاً در حوزه‌های علمیّه جز مخالفت با کلام جدید چیزی دیده نمی‌شود. به نظر من کلام جدید دسترنج حوزه‌های علمیّه ما نیست، بلکه بیشتر حاصل کار دانشگاههای ماست. البته وقتی دانشگاههای ما مباحث کلام جدید را پیش کشیدند، حوزه‌های ما هم به آن پرداختند. امّا حوزه همیشه در پرداختن به کلام جدید متأخر بوده‌است. حتی یک مسئله کلام جدید نمی‌شناسم که حوزه در طرح آن بر دانشگاه پیش‌قدم باشد. همیشه در محافل دانشگاهی مسئله طرح شده و بعد به حوزه علمیّه دینی و سایر حوزه‌های دینی در ایران سرریز کرده‌است که البته واکنشهای مساعد یا معارضی را برانگیخته‌است. امّا سراغ ندارم که حتی یک مسئله در کلام جدید را حوزه‌ها برای اوّلین بار طرح کرده‌باشند.

□ آیا نسل جدید حوزه‌ها هیچ نقشی نداشته‌اند؟

▣ اگر مراد از نقش این باشد که طرح مسائل جدید کرده‌باشند، نه. امّا اگر بگوییم سعی کرده‌اند تا به مسائلی که دیگران طرح کرده‌اند، جوابهایی

-حال چه جوابهایی که سنّتی باشد و چه جوابهایی که مدرن باشد- بگویند، چرا در این جهت نقش داشته‌اند. باید فهمید که آیا مراد این است که خود حوزه مسئله جدید طرح کرده‌است، یا نه به مسئله‌ای که دیگران طرح کرده‌اند، جواب گفته است. اگر اوّلی مراد باشد، من حتی یک مسئله را نمی‌شناسم که حوزه ما طرح کرده‌باشد؛ همه را دانشگاهیان طرح کرده‌اند.

□ مشکلات و موانع رشد علم کلام در جامعه ما چیست؟

▣ به نظر من بزرگترین مشکلی که اکنون کلام جدید در ایران با آن مواجه است، این است که یک قرائت از دین، حکومت را به دست گرفته‌است و نه فقط سایر قرائتها را یاری نمی‌دهد، بلکه آنها را به عنوان قرائتهایی که یا کفرآمیزند، یا بدعت‌آمیز، و یا به هر حال قرائتهای خطا و نادرستند، تهدید می‌کند. کلام جدید در محیطی که آزادی بیان (به نظر بنده آزادی بیان مستدل) وجود داشته باشد، ظهور پیدا می‌کند. اگر یک قرائت، قرائت درست و ارتدکس[1]، و سایر قرائتها، قرائتهای نادرست و به تعبیری هترودکس[2] باشند، علم کلام نمی‌تواند رشد کند. رشد علم کلام جدید در غرب به خاطر این بود که دیر زمانی است دیگر مرز میان ارتدکسی و هترودکسی در غرب، مرز کاملاً روشن و متمایزی نیست وگرنه اگر قرار باشد کس یا کسانی بگویند آنچه ما از دین فهم می‌کنیم، تنها فهم از دین و تنها قرائت مجاز از دین است، سایر قرائتها مجال طرح پیدا نمی‌کنند تا در این طرح شدنها مورد نقادی قرار بگیرند و در این نقادی، علم کلام رشد پیدا کند. به نظر من این بزرگترین مشکل است. تا وقتی که ما یک قرائت را قرائت ارتدکس معرّفی کنیم و سایر قرائتها را قرائت هترودکس، دیگراندیش، بدعت‌اندیش، و کفرآمیز بدانیم، علم کلام رشد نمی‌کند. این بزرگترین مشکل

---

1. orthodox
2. Heterodox

علم کلام است، امّا در عین حال تنها مشکل نیست.

مشکل دوّمی که به نظر من علم کلام جدید اکنون و در دو دهه اخیر داشته‌است، تا حد زیادی سیاست‌زدگی علم کلام جدید است. کسانی که در علم کلام جدید کار می‌کنند، عمدتاً سیاست‌زده‌اند. مرادم از سیاست‌زده این است که گویا پیش‌فرض آنها ـ آگاهانه یا ناآگاهانه ـ این است که یگانه مشکل، یا بزرگترین مشکل، و یا علّت‌العلل مشکلات جامعه ما، رژیم سیاسی حاکم بر ماست. این باعث می‌شود که به جای اینکه علم کلام در جامعه ما گسترش متناسب پیدا کند، رشد کاریکاتوری پیدا کند. به این معنا که بخشهایی از علم کلام، بیش از حد بزرگ شوند و سایر بخشها نحیف و لاغر باقی بمانند. این سیاست‌زدگی کسانی را که به علم کلام جدید مشتغل هستند، به نوعی ژورنالیزم، سطحی‌نگری، و شتابناکی کشانده است که این هم به نظر من مشکل دیگری است.

□ در کلام جدید ما، بحثهای وجودی به کلی غایب است.

▣ بله دقیقاً همین‌طور است.

□ خود این قضیّه، یکی از مشکلات است. بحثهای کلامی بیش از آنکه رویکردهای معنوی پیدا کند، رویکرهای سیاسی پیدا کرده است.

▣ بله، این هم است. مشکل دیگر علم کلام جدید این است که چون این علم، با بسیاری از علوم دیگر و تقریباً با همه شاخه‌های فلسفه، علوم تجربی، علوم تاریخی، و علوم شهودی دادوستد و اخذ و اقتباس فراوان دارد، وقتی می‌تواند خوب رشد کند که آن علوم هم رشد معتنابهی کرده باشند. آن علوم در کشور ما رشد درخوری نداشته‌اند و بنابراین متکلّم جدید نمی‌تواند از مجموعه دستاوردهای بشر کنونی برای تبیین و دفاع از دین استفاده کند. زیرا از اکثریت قریب به اتفاق این دستاوردها بی‌خبر است. این مشکلاتی است

که به نظر من در کلام جدید با آن مواجه هستیم.

□ اکنون واقعیّت بررسیهای کلامی در حوزه علمیّه قم از چه قرار است و بررسی و تدریس کلام جدید در حوزه چه مشکلاتی دارد؟

▣ می‌توان گفت که اکنون نسبت به سی سال پیش و حتی نسبت به ده سال پیش، اهتمام حوزه قم به مسائل خیلی بیشتر شده‌است و بسیاری از طلاب و فضلای حوزه علمیّه قم دارای اهتمام و علاقه به مسائل کلام جدید هستند. به این لحاظ می‌توان گفت اکنون کلام در حوزه علمیّه قم رونق کم‌سابقه‌ای ـو بلکه باید ادّعا کنم رونق بی‌سابقه‌ای ـ پیدا کرده‌است. به عبارت دیگر اشتغال به مسائل کلامی بیشتر شده‌است. این را در مقایسه با حوزه‌های دهه‌های قبل و قرنهای قبل می‌توان مطرح کرد.

□ در مقایسه با بیرون از حوزه چطور؟ نشاط علمی و تحقیق در حوزه بیشتر است، یا بیرون حوزه؟

▣ حتی در این خصوص هم (در علاقه، اهتمام، و پرداخت به مسائل) می‌توان گفت که قم از دانشگاهها عقب نیست. باز تأکید می‌کنم که دو مقام را باید از هم تفکیک کرد: یک مقام اینکه کسانی در ایران پیشروان اندیشه کلام جدیدند که بلااستثنا غیرحوزوی هستند. حتی یک چهره حوزوی که پیشرو در کلام جدید باشد، وجود ندارد. همه آنها دانشگاهی هستند. اینها کسانی هستند که مسائل جدید کلامی را طرح می‌کنند. امّا بحث بعدی وجود دارد و آن اینکه بعد از طرح مسئله، آیا حوزه‌ها هم به اندازه دانشگاهها به این مسائل می‌پردازند؟ به نظر من، بله. حوزه علمیّه قم هیچ کم از دانشگاهها ندارد. اکنون در پرداخت به مسائلی که پیشروان علم کلام جدید در ایران طرح می‌کنند، حوزه علمیّه قم اهتمام دارد. البته بعضی از جوابهایی که حوزه علمیّه قم تهیه می‌کند، جوابهایی از مواضع سنّتی و با رویکرد سنّتی

هستند؛ بعضی هم جوابهایی هستند که با رویکردهای جدید صورت می‌گیرند.

امّا مشکلات، همان مشکلاتی هستند که من در قسمت سؤال ششم مطرح کردم. همان مشکلاتی که علم کلام جدید در خارج از ایران دارد، همان مشکلات در ایران هم وجود دارد.

□ ظاهراً راه‌حلش هم برداشتن همان مشکلات است.

◙ البته به نظر من اگر بزرگترین مشکل حل می‌شد، بقیه مشکلات قابل حل بود. بزرگترین مشکل این اندیشه خطاست که یک شخص یا گروهی از اشخاص می‌توانند ارتدکسی و هترودکسی را تعیین کنند و همان اشخاص می‌توانند تعیین کنند که قول چه کسی مطابق با دین است و قول چه کسی مطابق با دین نیست. تعیین این امر به دست اشخاصی افتاده‌است که بدون هیچ‌گونه دلیلی این کار را انجام می‌دهند.

□ گرایشهای موجود در علم کلام را چگونه تقسیم‌بندی می‌کنید؟

◙ به نظر من علم کلام در کشور ما آن‌قدر بسط و عمق پیدا نکرده‌است که اکنون بتوانیم تقسیم‌بندیهایی انجام دهیم. در جای دیگری هم گفته‌ام که تقسیم‌بندی کردن وضع کنونی، به سه جهت امکان‌پذیر نیست. یکی اینکه آن‌قدر آزادی بیان وجود ندارد که نواندیشان دینی ما بتوانند همه عقایدشان را از راه زبان و قلم اظهار کنند تا ما بتوانیم عقایدشان را ببینیم و بعد چند گروه درست کنیم و بگوییم هر چند نفر از آنها در یک گروه جای می‌گیرند. وقتی می‌توان طبقه‌بندی کرد که همه، مافی‌الضمیر خود را آشکار کنند. آن وقت می‌فهمیم که حسن و حسین در یک گروه جای می‌گیرند، تقی و نقی در یک گروه دیگر، و مثلا زید و عمرو در گروه سوّم. این یک جهت است.

دلیل دوّم این است که کسانی که در کشور ما در علم کلام جدید کار

می‌کنند، هنوز بیشتر مواضع سلبی دارند تا ایجابی. به این معنا که خیلی از آنچه را که در کلام سنّتی گفته شده‌است، نفی می‌کنند، امّا بدیلها و آلترناتیوهای ایجابی آنها را بیان نمی‌کنند تا بتوان بر اساس آن، تقسیم‌بندی کرد.

علّت سوّمی هم که به نظر من کار را دشوار می‌کند، این است که آنهایی که واقعاً در علم کلام جدید در کشور ما صاحب‌نظرند، تعدادشان بسیار کم است. وقتی ما می‌توانیم گرایشهایی را درست کنیم که تعداد اندیشمندان زیاد باشد تا بعد بتوانیم بگوییم اینها به چند گرایش تقسیم می‌شوند. اکنون اگر شما بخواهید گرایش‌بندی کنید، باید به تعداد افراد گرایش تعیین کنید، زیرا تعداد واقعاً نادر است.

□ در ایران کدام گرایشهای کلامی مطرح شده است؟

▣ به نظر من، بیشترین اقبال متوجّه گرایش کلامی جدید که با لحن فلسفه تحلیلی طرح شده‌است، بوده‌است. بیشتر کسانی که به عنوان متفکّر، نویسنده و مترجم، کسانی که هنوز دانش‌پژوهند و مطالعه می‌کنند و صاحب‌نظر نیستند، در کلام جدید اشتغال دارند، با گرایش تحلیلی در کلام جدید آشنایی دارند و آشنایی چندانی با سایر گرایشها ندارند.

□ بزرگترین دانشمندان و اندیشمندان حوزه و خارج از حوزه چه کسانی هستند؟

▣ من در کلام جدید در حوزه کسی را نمی‌شناسم، امّا شکی نیست که در خارج از حوزه و در محافل دانشگاهی در مقطع کنونی، از دکتر سروش و مجتهد شبستری می‌توان به عنوان دو متفکّری که اکنون در حوزه کلام جدید صاحب اثر و نفوذند، نام برد.

هر کس خود باید به زندگی خویش معنا ببخشد*

□ موضوع گفت‌وگوی ما معنای زندگی است. لطفاً به عنوان اوّلین سؤال بفرمایید که تلقّی شما از معنای زندگی چیست و آیا به نظر شما معنای زندگی، همان هدف زندگی است؟

▣ این پرسش خود دو معنا می‌تواند داشته باشد که من به هر دو معنا می‌پردازم. یکی اینکه مقصود از «تلقّی شما از معنای زندگی چیست؟»، این است که شما چه فهمی از مسئله معنای زندگی دارید؟ به عبارت دیگر، مسئله معنای زندگی را چه مسئله‌ای می‌دانید. دوّم اینکه به اعتقاد شما چه چیزی به زندگی معنا می‌بخشد؟ این هر دو سؤال، اگرچه دو سؤال کاملاً متفاوتند، قابل جوابگویی هستند. ابتدا به سؤال اوّل می‌پردازم. به نظر من برای پاسخ سؤال اوّل، باید تشقیق شقوق کنیم و با این کار، هم به راه‌حل مسئله نزدیکتر می‌شویم و هم می‌توانیم تا حدی جواب قانع‌کننده‌ای به خود مسئله بدهیم. در مورد معنای زندگی باید دو امر را از یکدیگر تفکیک کرد: گاه مراد از معنای زندگی، هدف زندگی است و گاه مراد از آن، فایده زندگی است و اینها خیلی با هم متفاوتند.

ابتدا به این مطلب می‌پردازم که اگر «معنا» به معنای «هدف» باشد و مراد از «معنای زندگی»، «هدف زندگی» باشد، چه پیش می‌آید. بعد به این مطلب می‌پردازم که اگر مراد از معنای زندگی، «فایده زندگی» باشد، چه پیش می‌آید. نخست درباره معنای زندگی به معنای هدف زندگی سخن می‌گویم.

---

*. نشر نخست در: نامهٔ مید، شماره‌ی اوّل، سال اوّل.

گاه هدف به موجودی که دارای علم و اراده است نسبت داده می‌شود و گاه به موجودی که دارای علم و اراده نیست. مراد از هدف در این دو حال، فرق می‌کند. حال ما در میان موجوداتی که دارای علم و اراده هستند، به انسانها حصر توجّه می‌کنیم و کاری به خدا، فرشتگان، و سایر موجودات نداریم. البته هر موجودی که مثل انسان دارای علم و اراده باشد، می‌تواند هدف داشته باشد. مراد این است که هر موجودی که دارای علم و اراده باشد، از طریق هر کاری که انجام می‌دهد و هر تغییری که عاملاً و عامداً در هستی ایجاد می‌کند، می‌خواهد به جایی برسد که ما از آنها، تعبیر به هدف می‌کنیم. در اینجا می‌توان گفت که موجود صاحب علم و اراده، در یکایک کارهای آگاهانه‌ای که انجام می‌دهد و در یکایک تغییرات عالمانه و عامدانه‌ای که در جهان هستی ایجاد می‌کند، رسیدن به امری را در نظر دارد که به آن امر، هدف می‌گوییم.

این نوع هدف، هدفی است در درون شخص دارای علم و اراده و به همین جهت که در درون آن شخص است، به آن «هدف خودبنیاد» می‌گوییم، یعنی هدفی که بنیادش در خود موجود دارای علم و اراده است.

امّا گاهی هدف به موجودی نسبت داده می‌شود که دارای علم و اراده نیست. مثلاً یک جماد یا یک نبات، یا با تعبیر مسامحه‌ای یک حیوان، یک پدیده طبیعی، و یا یک پدیده مصنوعی که همه آنها در این امر مشترکند که علم و اراده ندارند. مثل وقتی که شما از من می‌پرسید هدف این ساعت چیست؟ یا هدف از این لیوان چیست؟ یا هدف از آن تکه شیرینی چیست؟ در اینجا، این موجودات خود دارای علم و اراده نیستند و طبعاً چون خود دارای علم اراده نیستند، نمی‌توان به آنها هدف نسبت داد.

بنابراین وقتی در این‌گونه موارد می‌گوییم هدف چیست، مراد این است که کسی که این موجود را ساخته است، از ساختن آن، چه هدفی داشته است. در این صورت، وقتی شما بگویید هدف این ساعت چیست و من بگویم هدف

از این ساعت، نشان دادن زمان است، مراد این است که هدف طراح و مهندس این ساعت این بوده‌است که وقتی این ساعت ساخته می‌شود، زمان را نشان دهد. این هدف، دیگر هدفی در درون خود ساعت نیست، بلکه هدفی است که طراح، مهندس، و سازنده این ساعت داشته است.

به این جهت به این هدف، «هدف خارجی» گفته می‌شود. یعنی هدفی که در داخل، باطن، و درون خود این شیء نیست، بلکه در خارج اوست (در ذهن و ضمیر سازنده اوست). حتی وقتی هم به رفتار انسان هدف نسبت می‌دهیم، مرادمان همین معنای دوّم است، زیرا رفتار انسان هم دارای علم و اراده نیست. انسان موجودی دارای علم و اراده است، امّا رفتار انسان دارای علم و اراده نیست.

مثلاً وقتی می‌گوییم دویدن چه هدفی دارد، دویدن یک رفتار انسانی است و چون خود دویدن دارای علم و اراده نیست، نمی‌تواند هدف داشته باشد. در اینجا نیز مراد کسی است که این دویدن را ایجاد کرده‌است، یعنی دونده. تا اینجا بین هدف خودبنیاد و هدف خارجی تفکیک کردیم. حال برمی گردیم به زندگی. آیا می‌توان به زندگی هدف خودبنیاد نسبت داد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان گفت هدف زندگی چیست و مرادمان هدف خودبنیاد باشد؟

اگر بخواهیم قایل شویم که زندگی هدف خودبنیاد دارد، باید قایل شویم که خود زندگی علم و اراده دارد. امّا ظاهراً هیچ کس نگفته است که خود زندگی علم و اراده دارد. بنابراین اگر مراد ما از هدف، هدف خودبنیاد باشد، به نظر می‌آید باید بگوییم که زندگی هیچ هدفی ندارد، زیرا دارای علم و اراده نیست تا هدف داشته باشد. مگر اینکه کسی قایل به نوعی "supernaturalism" (فوق طبیعت‌گرایی) بسیار افراطی باشد و بگوید که حتی زندگی هم موجودی است و علاوه بر اینکه موجود است، متشخص هم است و این موجود متشخص، دارای علم و اراده است. امّا تقریباً می‌توان گفت که کسی به این قول قایل نیست. این یک "supernaturalism" یا فوق

طبیعت‌گرایی بسیار افراطی است که تقریباً غیرمعقول است.

بیایید سراغ هدف زندگی که به معنای هدف خارجی باشد. آیا می‌توان به زندگی ـ که خود دارای علم و اراده نیست ـ همچون یک ساعت هدف خارجی نسبت داد؟ اگر شما بخواهید به ساعت هدف خارجی نسبت دهید، فرض را باید بر این بگیرید که ساعت سازنده‌ای داشته که لااقل خود آن سازنده دارای علم و اراده بوده‌است. حال اگر بخواهید به زندگی هم هدف خارجی نسبت دهید، باز باید قایل شوید که زندگی پدیدآورنده‌ای دارد که آن پدیدآورنده، دارای علم و اراده است و این زندگی را برای هدفی پدید آورده‌است تا آن هدف، هدف خودبنیاد پدیدآورنده زندگی و هدف خارجی خود زندگی شود.

بنابراین پرسش اصلی در اینجا این است که آیا همان‌طور که ساعت سازنده‌ای داشته که دارای علم و اراده بوده‌است، زندگی انسانها هم سازنده‌ای داشته که دارای علم و اراده است، یا نه؟ قبل از اینکه به این سؤال بپردازم، باید توجّه شما را به یک نکته جلب کنم و آن اینکه در اینجا، بحث ما در مورد هدف زندگی است، نه درباره هدف کل جهان هستی یا هدف خلقت (که آن داستان دیگری است که فعلاً محل بحث ما نیست). ما اینک در مورد هدف زندگی سخن می‌گوییم، نه هدف کل جهان هستی.

حال آیا زندگی سازنده‌ای داشته است که آن سازنده دارای هدف خودبنیادی باشد تا آن هدف، برای زندگی هدف خارجی شود؟ پاسخ این سؤال با توجّه به اینکه شما مادی[1] یا به تعبیر دیگر حتی "secular" ـ به یکی از معانی آن ـ باشید و یا الهی باشید، تفاوت پیدا می‌کند. اگر شما ماتریالیست و یا به تعبیری، سکیولار باشید، طبعاً قایل نیستید که زندگی پدیدآورنده‌ای دارد که آن پدیدآورنده دارای علم و اراده است. زیرا اگر شما واقعاً مادی‌گرا باشید، یا معتقدید که زندگی اصلاً پدیدآورنده‌ای ندارد، یا معتقدید که زندگی

---

1. materialism

پدیدآورنده‌ای دارد، امّا پدیدآورنده آن، دارای علم و اراده نیست (یعنی موجود ذی‌شعوری مثل خدا نیست). طبعاً دیگر نمی‌توان گفت که زندگی دارای هدف خارجی است و این هدف خارجی همان هدف خودبنیاد آن پدیدآورنده است. امّا از سوی دیگر، اگر شما الهی باشید، یا به تعبیری دیگر مادی نباشید و معنوی باشید، می‌توانید قایل باشید که این زندگی، سازنده‌ای دارد و آن سازنده دارای علم و اراده است. بنابراین می‌توان گفت که این زندگی دارای معناست، یعنی دارای هدف خارجی است. حال البته الهیون در اینکه این هدف چیست، با یکدیگر اختلاف دارند.

بعضی معتقدند عقل می‌تواند هدف خارجی زندگی را تشخیص دهد. در اینجا منظور از عقل، مجموع نیروهای ادراکی‌ای است که در اختیار خود بشر قرار دارد. بعضی می‌گویند، عقل وجود این هدف را می‌تواند تشخیص دهد، امّا برای تشخیص مصداق آن، فقط باید به کتابهای مقدّس دینی و مذهبی و یا به تعبیر دیگر به وحی و الهام الهی رجوع کرد و از طریق نقل باید دریافت که مصداق این هدف چیست و زندگی انسان را برای چه پدید آورده‌اند. بحث ما تا اینجا مربوط به معنای زندگی به معنای هدف زندگی بود.

امّا گاهی مراد از معنای زندگی، هدف زندگی نیست، بلکه فایده زندگی است. ابتدا باید تفاوت میان فایده زندگی و هدف زندگی را توضیح دهم تا معلوم شود که چه وقت می‌گوییم مراد از معنای زندگی، هدف زندگی است.

هر وقت موجودی از موجودات را جزئی برای یک کل بزرگتر در نظر بگیرید، می‌توان گفت که آن جزء، چه نقش و کارکردی برای آن کل دارد؛ آن وقت می‌توان گفت که آن جزء چه فایده‌ای دارد و یا به عبارت دیگر در درون آن کل چه نقشی بر عهده گرفته است و چه کارکردی دارد. بنابراین وقتی برای چیزی می‌توانیم فایده در نظر بگیریم که آن چیز را در یک "context"، بافت، یا سیاق، و در یک محیط بزرگ در نظر بگیریم و بعد سؤال

ما این باشد که کارکرد این چیز در آن بافت یا سیاق چیست. یک وسیله مصنوع مثل یخچال، رادیو، تلویزیون، کشتی، هواپیما و یا زیـردریایی را در نظر بگیرید. شما می‌توانید به دکمه‌ای در آن اشاره کنید و بگویید فایده آن چیست؟

□ **منظور شما از کسی که به زندگی هدف می‌بخشد، خداست یا می‌تواند انسان باشد؟**

▣ اگر بخواهیم دقیقاً مثال را تعقیب کنیم، در مثال، سـازنده سـاعت را دارای هدف می‌دانستیم. بنابراین در ممثل هم، باید کسی را در نظر بگیریم که سازنده زندگی بوده‌است، نه زندگی‌کننده. البته من بعدها درباره زندگی‌کننده بحث مستقلی می‌کنم، امّا فعلاً باید سازنده زندگی انسانی را در نظر بگیریم؛ یعنی آن کسی که زندگی انسانی را پدید آورده‌است، نه آن کسی که زندگی انسانی را از سر می‌گذراند و خود او می‌زید، بلکه آن کـسی کـه او را بـه زیستن کشانده‌است.

گفتم فایده زندگی برای یک شیء وقتی مطرح می‌شود کـه آن شیء را جزئی از یک کل بزرگتر در نظر بگیریم و بعد ببینیم که آن جزء، در آن کل بزرگتر چه نقشی را ایفا می‌کند و چه کارکردی دارد. همچنین گفتیم در مورد انسان هم باید یک "context"، محیط یا بافت را در نظر بگیریم و بعد بگوییم که این بخش کوچک، در این بافت بزرگ در حال ایفای چه نقشی است؟ اینجا دیگر بحث هدف نیست، بلکه بحث کارکرد و نقشی است که یک شیء در این مجموعه بزرگتر القا می‌کند.

حال با این توضیح می‌توان از معنای زندگی سؤال کرد. امّا شرطش این است که بتوان زندگی را در یک بافت بزرگتری قرار داد و بعد گفت در این بافت بزرگتر، زندگی انسانی چه کارکردی دارد و فونکسیون آن چیست؟

می‌توان زندگی انسانی را در یک بافت بزرگتر گذاشت. مـثلاً مـی‌توان

گفت زندگی انسانها را در بافت بزرگتر زندگی کره زمین، و زندگی کره زمین را در بافت بزرگتر زندگی منظومه شمسی، و زندگی منظومه شمسی را در بافت بزرگتر کهکشان راه شیری، و کهکشان راه شیری را در بافت عظیم‌تر عالم طبیعت و حتی عالم طبیعت را در بافت عظیم‌تر جهان هستی می‌گذاریم. امّا یک نکته وجود دارد و آن اینکه اگر شما برای زندگی انسانی، سازنده‌ای دارای علم و اراده قایل باشید، شاید بتوان برای آن، معنای زندگی به معنای هدف زندگی قایل شد و حتی آن را تعیین هم کرد. در غیر این صورت، نمی‌توان. به این دلیل که در بحث از معنای زندگی به معنای هدف زندگی، گفتیم که میان ماتریالیست‌ها، سکیولارها، الهیون، و معنویون تفاوت وجود دارد. امّا در اینجا چه؟

فی‌بادی‌نظر شکی نیست که هم مادیون می‌توانند زندگی انسان را در یک بافت عظیم‌تر در نظر بگیرند و آن را جزئی از یک کل بزرگتر بدانند و حتی آن کل را هم باز جزئی از یک کل بزرگتر بدانند و آن کل بعدی را هم جزئی از یک کل بزرگتر بدانند و قس‌علی‌هذا، و هم الهیون. بنابراین به نظر می‌آید هر دو می‌توانند به این سؤال جواب مثبت بدهند و بگویند: بله زندگی معنا دارد، یعنی زندگی هدف دارد و زندگی دارای کارکردی در یک بافت بزرگتر است. هر دو می‌توانند جواب بگیرند، امّا اگر دقت کنید، می‌بینید هیچ‌کدام نمی‌توانند چنین پاسخی بدهند.

فرض کنیم کسی زندگی انسانی را در بافت بزرگتری مثل زندگی کره زمین قرار دهد. حتی می‌توان زندگی انسانی را در بافت بزرگتر زندگی حیوانی گذاشت و آن بافت بزرگتر را، در بافت بزرگتر زندگی گیاهی ـ زیستی گذاشت، و آن را نیز در بافت بزرگتر زندگی جمادی ـ که زندگی کره زمین است ـ قرار داد و آنگاه آن را به بافت بزرگتر منظومه شمسی و سپس کهکشان راه شیری جلو برد.

حال مشکل اینجاست که با این کار، زندگی در یک کل بزرگتری دارای

فایده می‌شود، امّا اگر خود آن کل بزرگتر فایده‌ای نداشته باشد، بالمآل، زندگی انسانی فایده‌ای پیدا نکرده‌است. در مثال یخچال که گفتیم این دکمه به چه دردی می‌خورد، دلیلش این بود که در فایده داشتن خود یخچال شکی نداشتیم و لذا می‌توانستیم این سؤال را مطرح کنیم که این دکمه چه فایده‌ای برای یخچال دارد. اگر شما زندگی انسانی را به بافت بزرگتری بردید، ظاهراً معنادار شده‌است، امّا به شرطی که آن زندگی بزرگتر فایده‌ای داشته باشد. حال برای اینکه آن زندگی بزرگتر فایده داشته باشد، باید دو چیز اثبات شود: یکی اینکه کل بزرگتری وجود دارد که این بزرگتر، جزئی از آن است و دوّم اینکه خود این جزء کوچکتر، در آن جزء بزرگتر نقشی ایفا می‌کند. امّا باز خود آن کل بزرگتر هم باید فایده‌ای داشته باشد و اگر آن هم بخواهد فایده داشته باشد، باز دو شرط دارد: یکی اینکه جزئی از یک کل بزرگتر باشد و دیگر اینکه این جزء، در آن کل ایفای نقش کند. در این صورت همین‌طور جلو می‌رویم. آن وقت چه سکیولار باشید و چه الهی، در آنجا به کلّی می‌رسید که آن کل، خود جزء یک کل بزرگتر نیست و چون جزء یک کل بزرگتر نیست، به طریق اولی نقشی هم در کل بزرگتری ایفا نمی‌کند و چون نقشی ایفا نمی‌کند و جزئی از یک کل بزرگتر نیست، خود دارای فایده نیست و هنگامی که خود دارای فایده نباشد، جزء این کل هم دیگر دارای فایده نیست. بنابراین وقتی این جزء دارای فایده نشد، جزء کوچکتر این جزء هم دارای فایده نخواهد بود و سیر قهقرایی طی می‌کند و باز به خود زندگی می‌رسد و زندگی هم بی‌فایده می‌شود. به نظر من الهیون به این معنا، هیچ معنایی برای زندگی نمی‌توانند قایل باشند.

فقط فرق یک شخص الهی با یک شخص مادی این است که آخرین کل برای یک شخص مادی، طبیعت است. او تا به دیوار طبیعت رسید، می‌گوید دیگر از دیوار طبیعت آن سوتر چیزی وجود ندارد.

بنابراین طبیعت جزئی دیگر از یک کل بزرگتر نیست و چون جزئی از

یک کل بزرگتر نیست، طبعاً ایفای نقشی در جزء بزرگتر نمی‌کند، پس فایده ندارد. طبیعت که فایده نداشت، کهکشان راه شیری هم بی‌فایده می‌شود؛ کهکشان راه شیری که بی‌فایده شد، منظومه شمسی هم بی‌فایده می‌شود؛ منظومه شمسی که بی‌فایده شد، زمین هم بی‌فایده می‌شود و می‌رویم تا اینکه بگوییم حیات انسانی بی‌فایده است.

وقتی شخص الهی به دیوار طبیعت می‌رسد، می‌گوید طبیعت هم جزئی از یک کل بزرگتر به نام فراطبیعت یا عالم مجردات است که قاهر بر او و فایق بر اوست. او در اینجا نمی‌ایستد، بلکه به سراغ عالم مجردات می‌رود و از فایده عالم مجردات می‌پرسد. آن هم باید جزئی از یک کل بزرگتر باشد و نقشی هم در آن کل بازی کند. فرض کنید از اینجا هم به عالم بزرگتری برود و بپرسد کل جهان هستی و حتی خود خدا، چه فایده‌ای دارد؟ او مسلماً می‌تواند این سؤال را بکند.

به نظر من چه کسانی که به دلیل دیدگاههای ماتریالیستی و سکیولار خود تلاش کردند زندگی انسانی را در سیر تکاملی داروینی دارای فایده ببینند، و چه الهیونی که چندان هم به سیر تکاملی داروینی اعتنایی ندارند و آن را در یک سیر الهی می‌بینند، هر دو، این مشکل را دارند. هر دو به کلّی می‌رسند که جزئی از یک کل بزرگتر نیستند و طبعاً در جزء بزرگتری ایفای نقش نمی‌کنند و بنابراین به این معنا، زندگی هیچ فایده‌ای ندارد (خواه شما الهی باشید و خواه مادی).

به تعبیر دیگر و یا به زبان خودمان، اگر هر فایده‌ای که برای جزئی تصوّر شد، بلافاصله پرسیدید ثمّ ماذا و این ثمّ ماذاها را مصرانه ادامه دادید، طبعاً یک وقت منبع جواب طرف مقابل می‌خشکد و آن‌گاه می‌گوید، حال که دیگر ثمّ ماذایی وجود ندارد، باید این راه رفته را از نو گام به گام برگشت. بنابراین می‌رسیم به حیات انسانی و برای آن نیز هیچ فایده‌ای متصّور نیست.

اگر دقت کرده باشید، تمام سخن من تا اینجا فقط درباره حیات انسانی بود. امّا ممکن است کسی به جای اینکه حیات انسانی یا حیات انسان به صورت کلّی را طرح کند، بپرسد معنای زندگی من چیست؟ این با قبلی تفاوت دارد. مثل اینکه یک وقت به طور کلّی درباره آب سؤال کنیم، نه آب خاصّی. در اینجا، نهایت جوابی که می‌شنویم، ویژگیهای مشترکی است که همه آبهای جهان دارند. امّا یک وقت درباره ویژگی این آب خاصّ که من می‌خواهم در این مکان و در این زمان، در این لیوان بنوشم، سؤال می‌کنم. در اینجا، دیگر بحث درباره همه آبهای جهان نیست؛ بحث درباره این آبی است که می‌خواهم بنوشم. می‌خواهم ببینم این آب مسموم نباشد؛ گل‌آلود نباشد و قس‌علی‌هذا. پس «معنای زندگی من چیست؟» سؤال دیگری است که بعدها به آن خواهم پرداخت.

□ شما معنای زندگی را به هدف و فایده تقسیم کردید، آیا دقیقاً همین تقسیم‌بندی را برای عالم هم می‌توان کرد؟

▣ اگر مراد شما از عالم، کل هستی باشد، در مورد آن سخن از فایده گفتن معنا ندارد. زیرا فایده وقتی مطرح می‌شود که شما قبول داشته باشید موجودی که از فایده‌اش سؤال می‌کنید، جزئی از یک کل بزرگتر است. در آن صورت، کل جهان هستی دیگر نمی‌تواند جزئی از یک کل بزرگتر باشد. امّا این پرسش برای دونِ کل جهان هستی، کاملاً معنادار است. یعنی هرچه از کل جهان هستی بگویید، یک اپسیلون هم که پایین‌تر بیایید، دیگر معنادار است. چون باز می‌تواند جزئی از کل بزرگتری باشد.

□ پاره‌ای از متفکّران یا مورخان می‌گویند، وقتی هدف هستی برای انسان از دست رفت، او هدف زندگی را نیز از دست می‌دهد. یعنی قایل نبودن آدمی به هدف برای زندگی، به تبع قایل نبودن به هدف برای کل جهان حاصل می‌آید. امّا

ظاهراً با توجّه به سخنان شما، این یک تفسیر مسامحی است.

◙ بله، اساساً هر وقت این‌گونه سخن گفته می‌شود، شما باید به دقت تعیین کنید که مراد طرف گفت‌وگوی شما از معنا، هدف است یا فایده. علاوه بر آن، مراد او از هدف، هدف خودبنیاد است، یا هدف خارجی. زیرا این هم نکته مهمّی است. سوّم اینکه آیا سؤال از هدف یک پدیده است، یا هدف یکی از مصادیق آن پدیده. اینها خیلی با هم فرق دارند. اینکه انسان به طور کلّی بپرسد که معنای صندلی چیست، با اینکه بپرسد معنای این صندلی چیست، تفاوت زیادی دارد. زیرا اگر کسی بپرسد معنای صندلی چیست و به فرض، مرادش از معنا، فایده باشد، می‌گوییم معنای صندلی، یعنی فایده صندلی. این است که به انسان این امکان را بدهد که مرتفع از زمین و با دو زاویه قائمه بنشیند. امّا این سؤال برای این صندلی خاصّ ممکن است کارساز نباشد. زیرا ممکن است کسی بگوید، قبول دارم که فایده صندلی این است که به انسان این امکان را می‌دهد که بر فراز زمین بنشیند و علاوه بر آن طوری بنشیند که بدنش دو زاویه قائمه بسازد، امّا هنوز می‌گویم چرا در این اتاق صندلی گذاشته‌اید؟ فایده این صندلی در این اتاق چیست؟ اگر شما این تفکیکات را بکنید، می‌بینید که این بیان ـ همان‌طور که اشاره کردید ـ یک بیان کاملاً مسامحی است.

□ اگر به معنای اوّل بگیریم؟

◙ بله، اگر به معنای اوّل بگیریم و البته بتوانیم به معنای اوّل ملتزم شویم.

□ پس اگر به معنای اوّل بگیریم، واقعاً یک رابطه محکمی میان هدف هستی و هدف زندگی است؟

◙ نه، به نظر من این رابطه وجود ندارد. حال با توضیحاتی که درباره

هدف زندگی خود می‌دهم، مشخّص می‌شود که ارتباط لزومی و ملازمه‌ای میان آن دو برقرار نیست.

خوب حال سؤال را به یک سمت و سوی دیگر بکشانیم و آن معنای زندگی من است. در آن صورت هر کسی می‌تواند برای خود این سؤال را مطرح کند که معنای زندگی من چیست. شما می‌توانید این سؤال را از خود بکنید؛ من از خودم و دیگری هم از خودش. کسی هم می‌تواند این سؤال را درباره زندگی شخص دیگری ـ البته به شرطی که شخص دیگری محل بحث باشد ـ بکند. مثلاً بپرسیم معنای زندگی فلان کس چیست؟ البته، این دیگر از معنای زندگی انسانی به طور کلّی بیرون است و باید به یک مصداق اشاره کنیم.

به نظر من درباره معنای زندگی یک انسان خاصّ، نه نوع انسان، باید این معنا را تفکیک کرد. باید ببینیم آیا مراد «هدف» است، یا «فایده». در آن صورت باید ببینیم که چه کسی این زندگی من را پدید آورده‌است. آن وقت از او بپرسیم که تو از این زندگی‌ای که به من داده‌ای، چه هدفی داشتی. در این صورت جواب او، هدف خودبنیاد و هدف خارجی زندگی من می‌شود. این یک معناست.

خوب، حال چه کسی این زندگی انسانی مرا به من داده‌است؟ ممکن است کسی با نظر مسامحه‌ای بگوید پدر و مادرم. اگر ملتزم هستید که پدر و مادر شما، این زندگی انسانی را به شما داده‌اند، باید به سراغ پدر و مادرت بروی و بپرسی، شما چه هدف خودبنیادی داشتید که آن هدف خودبنیاد، هدف خارجی زندگی من شده‌است. امّا اگر کسی بگوید پدر و مادر من نیستند که این زندگی مرا پدید آورده‌اند، باید در یک نظام طولی به هر عاملی قایل هستید تحقیق کنیم و ببینیم او از اینکه به شخص خاصّی مثل من، این زندگی را بخشیده، چه هدفی داشته است؟ و باز به همین ترتیب، اگر سؤال از «معنای زندگی من»، «هدف زندگی من» نباشد، بلکه «فایده زندگی من»

باشد، باید ببینیم زندگی من، جزئی از چه کل بزرگتری است. باید ببینیم زندگی من در آن جزء و "context" بزرگتر، چه نقشی ایفا می‌کند. این هم باز به همان جا احاله می‌شود. امّا ممکن است یک بار همین «معنای زندگی من» مراد باشد، امّا به معنای دیگری توجّه کنید. تاکنون وقتی ما در مورد «معنای زندگی من» بحث می‌کردیم، یا می‌گفتیم که زندگی من چه نقشی در یک بافت بزرگتر ایفا می‌کند، یا می‌گفتیم سازنده زندگی من چه هدفی داشته است.

امّا حال بیاییم معنای دیگری به مسئله بدهیم و آن اینکه ما اصلاً کاری به سازنده زندگی‌مان نداریم و کاری هم به این نداریم که این زندگی ما جزئی از یک کل بزرگتر است یا نه، بلکه از خودمان راجع به «معنای زندگی من» می‌پرسیم. امّا مرادمان این است که من در زندگی به دنبال چه چیزی هستم؟ به این معنا که فقط می‌خواهم بدانم در زندگی خود به دنبال چه چیزی هستم و آن چیز، معنای زندگی من می‌شود. مثل آن است که فرضاً این ساعت، علم و اراده می‌داشت و روزی می‌گفت من کاری ندارم مهندس و طراح من، مرا برای چه هدفی ساخته است، خود من تا وقتی به عنوان یک ساعت بقا و دوام دارم، چه کنم تا این، در واقع بشود معنای زندگی من به معنای هدفی که من در زندگی در پیش می‌گیرم؟

این هدف خودبنیاد است؛ هدف خودبنیاد من به عنوان زیست‌کننده، نه هدف خودبنیاد کسی که این زیست را در اختیار من نهاده و به من عطا کرده‌است. این هدف خودبنیاد می‌شود.

این سؤال شاید از همه سؤالات قبلی اگزیستانسیالتر یا وجودی‌تر باشد و علاوه بر اینکه اگزیستانسیالتر و وجودی‌تر است، به مبانی و مبادی مابعدالطبیعی یا فلسفی کمتری هم تکیه می‌زند. زیرا خیلی کاری به این موضوع ندارد که این زندگی سازنده‌ای داشته است یا نه، برای چه هدفی ساخته شده‌است و اصلاً هدفی داشته است. کاری هم به این ندارد که

زندگی، جزئی از یک کل بزرگتر است یا نه، و در آن کل بزرگتر چه نقشی ایفا می‌کند (مبادی و مبانی مابعدالطبیعه بسیار کمتری دارد).

در واقع چیزی در اختیار من است و می‌خواهم ببینم با آن چیز چه کار باید بکنم. به عبارت دیگر، چه معامله‌ای می‌خواهم با زندگی خود بکنم؟ همان‌طور که آدم در مورد پول خود می‌تواند از خود بپرسد که با این پول چه کنم، چه چیزی بخرم، چه چیزی نخرم؟ پس‌انداز کنم، یا آن را به جریان بیندازم؟ قرض بدهم، یا ببخشم؟ و موارد دیگر؛ راجع به زندگی خود هم می‌تواند سؤال کند. شاید سؤال در مورد زندگی خود، به این معنا باشد که با مجموع عمر و نیروهای خود چه باید بکنم؟ زیرا ظاهراً زندگی چیزی جز علم به علاوه نیرو نیست. ما در واقع عمری در اختیار داریم و نیروهایی (حال چه نیروهای ادراکی و چه نیروهای تحریکی؛ چه نیروهای ادراکی و تحریکی بالقوه و چه نیروهای ادراکی و تحریکی بالفعل؛ چه به صورت جسمانی، چه به صورت ذهنی، و چه به صورت نفسانی).

□ درست همین جاست که پرسشهای زیادی مطرح می‌شود. از جمله اینکه چرا فلان کار را انجام دهم و فلان کار را انجام ندهم و پرسشهای دیگری که باز به نحوی به هدف کل هستی (به معنای اوّل) ارتباط پیدا می‌کند؟

◙ بله، ارتباط پیدا می‌کند، امّا این ارتباط را باید بعداً خیلی باز کنیم.

اگر این سؤال درباره معنای زندگی طرح شود، به دو طریق می‌توان به آن پاسخ داد: یک طریق، زندگی را دارای یک نظام طولی تصویر می‌کند. طریق دیگر، زندگی را به عنوان یک نظام طولی تصویر نمی‌کند. به این صورت که اگر در نظام طولی باشد و مثلاً وقتی من بگویم زندگی من به چه معناست، مثل آن است که بگویم چرا اکنون با شما در حال سخن گفتن هستم و شما بگویید، این معنایی دارد، یعنی هدفی دارد. اگر بپرسید هدف من از سخن گفتن با شما چیست، می‌گویم رسیدن به فلان حالت. بعد می‌پرسید، چرا

می‌خواهید به فلان حالت برسی؟ می‌گوییم برای اینکه آن حالت را پلکان کنم برای رسیدن به حالت دیگری. می‌پرسید، چرا می‌خواهی به آن حالت دیگر برسی؟ می‌گوییم برای اینکه می‌خواهم آن را مقدّمه کنم برای رسیدن به حالت دیگری؟ و به همین ترتیب برود بالا و بالاتر. در واقع زندگی ما یک نردبان است که هر کاری در آن می‌کنیم، پله‌ای است از این نردبان برای رسیدن به پله بعدی و چاره‌ای جز طی این پله نیست. این، در واقع کل زندگی ما را یک نظام طولی می‌کند که در آن، هر کاری وسیله می‌شود برای کار یا هدف بعدی؛ هر کدام مقدّمه‌ای می‌شود برای رسیدن به ذی‌المقدّمه دیگری که خود آن ذی‌المقدّمه هم باز ذی‌المقدّمه‌ای است برای مقدّمه دیگر و قس‌علی‌هذا ... یک نظام سبب و مسبّبی، یک نظام هدف و وسیله، و یک نظام مقدّمه و ذی‌المقدّمه.

آیا این راه، راه موفقی است یا نه؟ به گمان من این راه، به دو جهت موفق نیست: یکی اینکه اگر شما این نظام طولی را درست کردید، بالاخره در یک جا به نهایت می‌رسید. وقتی به نهایت رسیدید و کسی از شما پرسید، حال این را دیگر برای چه می‌خواهید، شما می‌گویید، این را دیگر برای چیزی نمی‌خواهم، بلکه برای خود می‌خواهم. طبعاً معنای سخن شما این است که همه چیز زندگی من «مطلوب لغیره» بود، غیر از آنچه در رأس آن پلکان قرار داد. این دیگر «مطلوب لذاته» است، نه مطلوب لغیره. همه آنها ارزش وسیله‌ای داشتند، امّا این ارزش هدفی دارد. در واقع همه آنها مطلوب لغیره بودند و این مطلوب لذاته است. حال اگر ما بتوانیم چیزی را مطلوب لذاته بدانیم، چه اشکالی دارد که همه چیزهای زیرین را هم مطلوب لذاته ندانیم؟ چرا باید حتماً برایش نظام پلکانی درست کنیم؟ این یک اشکال بر این دیدگاه.

امّا یک اشکال دوّم هم بر این دیدگاه وجود دارد و آن اینکه، نظام طولی را به صورت نظری می‌توان تصویر کرد، امّا هیچ‌وقت نمی‌توان آن را به

صورت عملی نشان داد؛ یعنی نمی‌توانیم بگوییم کل زندگی من سمت و سویی برای آن دارد. هیچ‌کس قادر نیست این کار را بکند. بنابراین خوب است راه دوّمی طی شود و آن اینکه بگویم زندگی من از این راه معنادار است که یک مجموعه موزاییکی است. هر موزاییکی از این مجموعه، یک فعل ارادی اختیاری ماست. البته این موزاییکها را ثانیه‌ها، دقایق، یا ساعات زندگی نگیرید؛ این موزاییکها را، موزاییکهای زمان نگیرید، بلکه موزاییکهای افعال ارادی و اختیاری بگیرید. زیرا بحث معنا به معنای هدف، فقط در افعال ارادی اختیاری قابل طرح است. در جایی که بگویم زندگی من یک مجموعه سنگ‌فرش موزاییکی است؛ مجموعه‌ای است از موزاییکهای کنار هم نهاده شده که هر موزاییک، یک فعل ارادی و اختیاری است و بعد بگویم، وقتی زندگی من معنادار است که سراغ هر یک از آن موزاییکها بروم، یا خود آن مطلوب لذاته باشد، و یا با یک یا دو واسطه به یک مطلوب لذاته برسد، امّا دیگر بین آنها، نظام طولی برقرار نباشد. هر یک از این موزاییکها، سرنوشت خاصّ خود را دارند. من این کار را کردم، چون خودش مطلوب لذاته بود. سراغ موزاییک بعدی می‌رویم، باز این کار را کردم، امّا این خود مطلوب لذاته نبود، بلکه برای حالت دیگری بود که آن حالت، مطلوب لذاته بود. موزاییک سوّم، خود مطلوب لذاته نیست و برای کار دیگری هم که خودش مطلوب لذاته است، نیست، بلکه برای کار دیگری است که آن هم مطلوب لغیره است برای حالت مطلوب لذاته دیگری.

بالاخره هر کدام از اینها یا بی‌واسطه و یا با ده یا بیست واسطه به یک مطلوب لذاته می‌رسند. اگر زندگی من از این‌گونه موزاییکها پر شود، زندگی من معنادار است. خواه جهانی پس از این جهان وجود داشته باشد، یا نه؛ خواه جهانی ورای این جهان، در کار باشد یا نباشد؛ خواه زندگی من جزئی از یک کل بزرگتر باشد، یا نباشد. وقتی زندگی من معنا دارد که هر کاری می‌کنم، یا خود آن کار، مطلوب لذاته باشد، یا با یک یا چند واسطه به یک

مطلوب لذاته برسد. آیا اگر همه کارهای من به این صورت بود، من واقعاً احساس نمی‌کنم زندگی‌ام معنادار است؟

□ همان‌طور که در شاخه وجودشناسی اخلاق تحلیلی دو گرایش عمده وجود دارد: گرایش به کشف و گرایش به جعل؛ ظاهراً در مورد معنای زندگی نیز این دو گرایش مطرح است.

▣ بله، یک سؤال ولو مبهم در مورد معنای زندگی وجود داشته است و آن اینکه آیا معنای زندگی امری است کشف‌شدنی، یا جعل‌کردنی؟ اگر بگویید معنای زندگی چیزی است که باید کشف کرد، مقصود این است که زندگی فی‌نفس‌الامر دارای معنایی ـچه به معنای هدف و چه به معنای فایده؛ چه خودبنیاد و چه خارجی ـ است. مثل آنکه کسی بگوید در این بیابان آبی وجود دارد، فقط باید بگردید تا آن را پیدا کنید. وقتی آب را پیدا کردید، آن را جعل نکرده‌اید، بلکه کشف کرده‌اید. آبی که موجود بوده‌است، امّا موجودی مجهول، حال موجودی معلوم شده‌است.

ممکن است کسانی معنای زندگی را مثل این آب، کشف‌کردنی بدانند. امّا ممکن است کسانی بگویند که برای زندگی، معنایی وجود ندارد، بلکه هر کس خود باید معنایی به زندگی خود ببخشد. در میان متفکّرانی که در این باب سخن گفته‌اند، هر دو قول طرفدار دارد. اگزیستانسیالیست‌های الحادی مثل سارتر و بخصوص کامو (که من خیلی به او علاقه‌مندم) معتقدند زندگی معنا ندارد و ما باید به زندگی معنا بدهیم. حال چگونه می‌شود به زندگی معنا بخشید؟ گاه در زندگی خود این را تجربه کرده‌اید که مثلاً قراری با خود بگذارید و بگویید من امروز به هیچ‌وجه نباید در اداره با فلانی سخن بگویم. می‌گویید، فلانی هر معامله‌ای که می‌خواهد بکند، بکند، من نباید واکنش نشان بدهم. وقتی با خود قرار می‌گذارید، در واقع هدفی به زندگی آن روزتان می‌دهید. حال ممکن است کسی برای کل زندگی‌اش هدفی قایل شود. یعنی با

خود قرار بگذارد که من از این به بعد چنان زندگی می‌کنم که فلان هدف یگانه، یا فلان دو هدف یا فلان سه هدف یا n هدف، به دست من محقق شوند. به تعبیر دیگر، من در زندگی‌ام چنان سلوک می‌کنم که این هدفها لگدمال سلوک زندگی من نشوند. در واقع اینجا هم به زندگی معنا داده شده‌است (معنای مجعوله، نه مکشوفه). خیلی از افراد چنین معنایی به زندگی خود داده‌اند. مثلاً برتراند راسل در اول زندگینامه خودنوشت خود می‌گوید: سه چیز به زندگی من معنا داده‌است: یکی علم و ارضای کنجکاوی علمی، دیگری شفقت به حال انسانها و کاستن از درد و رنجهای آنها، و سوّمی هم عشق‌ورزی.

بنابراین، او در واقع معنایی به زندگی‌اش داده‌است. کل زندگی او برای تحقق این سه چیز سامان یافته است.

□ آیا می‌توان گفت دیدگاه کشفی نسبت به معنای زندگی با نظام طولی سازگار است و نگاه مجعول بودن معنای زندگی با نظام موزاییکی؟

▣ می‌توان گفت نزدیکترند، امّا لزومی ندارد که حتماً تناظر یک به یک میان آنها ایجاد کنیم و بگوییم، نظام طولی فقط با کشف می‌سازد و نظام موزاییکی با جعل. امّا معمولاً کسانی که قایل به جعلند، بیشتر به نظام موزاییکی قایلند و کسانی که قایل به کشفند، بیشتر به نظام طولی قایلند.

□ شما توفیق نگاه جعلی به معنای زندگی را چقدر می‌دانید؟

▣ اگر سؤالتان را به صورت کلّی طرح کنید و بگویید، آیا امکان دارد کسی مجد اعتقاد داشته باشد که برای زندگی، معنایی وجود ندارد تا کشفش کند و در عین حال معنایی جعل کند و با آن معنا بتواند زندگی را تا آخر به سر ببرد؟ از نظر من امکان دارد و هیچ استحاله‌ای ندارد. به نظر من می‌شود انسان به زندگی خود معنایی بدهد. این معنا، آن‌طور که ویکتور فرانکل،

بنیانگذار مکتب لوگوتراپی یا معنادرمانی، قایل بود، می‌تواند سه سنخ باشد. کسانی با سنخ اوّل به زندگی خود معنا می‌دهند، کسانی با سنخ دوّم، و کسانی با سنخ سوّم. کسانی هستند که زندگی خود را چنین معنا می‌بخشند که می‌گویند، من فلان اثر را باید پدید بیاورم، یا فلان کار را باید بکنم. در واقع اینها از این راه به زندگی خود معنا بخشیده‌اند که زندگی خود را یک پروژه کرده‌اند. به این معنا که می‌گویند کل زندگی من یک پروژه است، برای اینکه در نهایت یک پدیده آفریده شود، یا یک کاری انجام بگیرد.

نوع دیگری از معنا دادن به زندگی که به گفته دکتر فرانکل امکان‌پذیر است، این است که من زندگی‌ام را یک پروژه ندانم، بلکه به زندگی، با یافتن تجارب خاصّی معنا بدهم. سنخ اوّل، جنبه فعالانه داشت و این سنخ، جنبه منفعلانه. آن می‌گفت، کاری بکنم یا چیزی پدید آورم، این می‌گوید، چیزی بیابم. دوّمی می‌گوید، همه زندگی من در جهت آن است که حال خاصّی به من دست دهد، به جای خاصّی برسم و به چیزی دست بیابم، نه اینکه کاری بکنم و چیزی پدید بیاورم.

نوع سوّم، معنایی است که بیشتر مورد نظر ویکتور فرانکل است. اینکه کسانی از این راه به زندگی خود معنا می‌دهند که با درد و رنجهای اجتناب‌ناپذیر زندگی، چالش[1] می‌کنند و یا به گفته متعارف گلاویز می‌شوند. کل زندگی آنها، گلاویزی است با درد و رنجهای اجتناب‌ناپذیر. در واقع داشتن طرز تلقّی نامتعارف و نامعقولی از درد و رنجهای اجتنباب‌ناپذیر که به زندگی آنها معنا می‌دهد. به نظر من، هر سه امکان‌پذیر است. حتی ممکن است قسمت چهارم یا پنجمی هم متصوّر شود. به هر حال می‌توان با معنا بخشیدن، نه معنا یافتن، زندگی را به سر برد.

□ کسانی مانند خانم هاپو اکر که سعی می‌کنند با اثبات وجود خدا به نحوی

---

1. challenge

-چه به صورت پراگماتیستی و چه به صورتهای دیگر- به زندگی معنا ببخشند، در واقع واجد آن نگاه طولی به معنا و هدف زندگی هستند.

▣ بله، آنها به نظام طولی قایلند و از کسانی هستند که با قایل بودن به نظام طولی می‌خواهند معنایابی زندگی را به انجام برسانند، نه معنادهی به زندگی را. البته یک نکته را در همین جا عرض کنم و آن اینکه اگر کسی قایل به خدا و دین باشد و علاوه بر آن اعتقاد داشته باشد که در متون مقدّس دینی و مذهبی و از طریق وحی و الهام الهی به اطلاع ما انسانها رسیده‌است که خدا زندگی را برای فلان مقصود در اختیار ما انسانها نهاده‌است و همچنین قایل باشد که خداوند علاوه بر اینکه ربّ تکوینی ماست، ربّ تشریعی ما هم است و قایل باشد که علاوه بر اینکه خدا ما را آفریده‌است، می‌تواند از ما مطالبه اطاعت هم بکند، طبعاً ما هم باید در زندگی به دنبال تحقق همان معنایی باشیم که خدا برای زندگی ما در نظر گرفته است. مثال می‌زنم. اگر فرضاً چنین کسی بگوید که در قرآن آمده‌است: «ما خَلَقتُ الجن و الانس الا لیعبدون» (من جن و انس را نیافریده‌ام، جز برای آنکه مرا عبادت کنند)، طبعاً خواهد گفت که خدا جن و انس را برای عبادت آفریده‌است و چون ربّ تشریعی ما هم است، می‌تواند از ما مطالبه عبادت هم داشته باشد. پس ما هم باید زندگی را چنان بگذرانیم که مصروف عبادت الهی باشیم. در واقع گویا چنین کسی معتقد است که خدا جعل معنا برای زندگی ما کرده‌است و ما معنای مجعوله خدا را از طریق کتاب مقدّس دینی و مذهبی کشف کرده‌ایم.

□ من می‌خواهم بدانم به نظر شما راه‌حلهای پراگماتیستی در اثبات وجود خدا چقدر موفق است تا بعد بتوان از طریق آنها معنای زندگی را کشف کرد؟

▣ منظورتان از راه‌حلهای پراگماتیستی در اثبات وجود خدا چیست؟

□ منظورم راه‌حلهای پاسکال، ویلیام جیمز یا خانم هاپو اکر است. اینها در واقع قایل به راه‌حلهای پراگماتیستی هستند؟

▣ راه‌حلهای پراگماتیستی وجود خدا را اثبات نمی‌کنند، امّا اعتقاد به وجود خدا را معقول می‌کنند. خیلی فرق است میان اثبات وجود خدا و اینکه نشان دهیم اعتقاد به وجود خدا، اعتقادی عقلانی است. بنابراین اگر کسی بخواهد از این راهها در جهت اثبات وجود خدا استفاده کند، به نظر من موفق نیست. امّا اگر در جهت نشان دادن معقولیت اعتقاد به وجود خدا از آنها بهره بگیرد، موفق است. زیرا من در نزاع میان کلیفورد و جیمز، به نظر جیمز قایلم. اگر به نظر کلیفورد قایل بودیم، به معقولیت اعتقاد به وجود خدا هم نمی‌رسیدیم. امّا من به رأی ویلیام جیمز قایلم و بنابراین معتقدم اینها اعتقاد به وجود خدا را معقول می‌کنند. حال اگر اینها اعتقاد به وجود خدا را معقول کنند و بتوان مقدمات لازم دیگری را هم برای معنایابی زندگی ضمیمه آن کرد، می‌توان گفت که ما از این راهها می‌توانیم یک نوع معنایابی برای زندگی بکنیم، امّا مقدمات دیگری هم باید ضمیمه شود. صرف اثبات وجود خدا و یا اثبات عقلانی بودن آن، برای ملتزم شدن به معنای زندگی کفایت نمی‌کند.

□ **با توجّه به اینکه مسئله «معنای زندگی» در فلسفه دین مطرح می‌شود، آیا به عنوان موضوعی مستقل در آنجا طرح می‌شود و یا یک شاخه فرعی از موضوعی مستقل (مثلاً ایمان) است؟**

▣ واقعیّت این است که مسئله معنای زندگی در سه زمینه قابل طرح است. یکی در فلسفه دین است که شما هم به آن اشاره فرمودید. در فلسفه دین این سؤال قابل طرح است که دین به طور کلّی، یا هر یک از ادیان و

مذاهب خاصّ، چه معنایی برای زندگی انسانی قایل هستند، یا چه معنایی برای زندگی من به عنوان یک فرد انسانی قایل هستند؟ طبعاً این جوابها در فلسفه دین قابل بررسی‌اند. بنابراین یک حوزه، همان حوزه فلسفه دین است. حوزه دوّمی هم وجود دارد و آن فلسفه اخلاق است. اعتقاد من بر این است که پرداختن به مسئله معنای زندگی در فلسفه اخلاق، حتی مناسبتر از فلسفه دین هم است. چون اصلاً اخلاق، علم معنای زندگی است. اگر زندگی معنایی نداشته باشد ـ چه معنای مجعول و چه مکشوف ـ آن وقت دیگر اصلاً اینکه چه باید کرد و چه نباید کرد، قابل طرح نیست. ما وقتی در اخلاق می‌توانیم بگوییم که این کار را باید کرد و آن کار را نباید کرد؛ این کار خوب است، آن کار بد است؛ این کار وظیفه است، آن کار مسئولیت است؛ و این کار رذیلت است، آن کار فضیلت که برای زندگی معنایی قایل باشیم (حال چه این هدف را مجعول بدانیم و چه مکشوف). به نظر من بهترین حوزه برای بحث از معنای زندگی، حوزه فلسفه اخلاق است، اگر چه قبول دارم که آن‌قدر که در کتابهای فلسفه دین این بحث پیش کشیده می‌شود، در کتابهای فلسفه اخلاق مطرح نمی‌شود.

امّا در حوزه سوّمی هم معنای زندگی می‌تواند طرح شود و آن در روان‌شناسی است. به نظر می‌رسد بسیاری از اختلالها و نابسامانیهای روانی وقتی حاصل می‌آید که شخص احساس کند زندگی‌اش بی‌معنا شده‌است. بنابراین چه در روان‌شناسی به معنای روان‌شناس تجربی و چه در روان‌شناسی به معنای روان‌شناسی عقلی، و به تعبیر دیگر چه در روان‌شناسی تجربی و آزمایشگاهی امروز و چه در علم‌النفس فلسفی دیروز، بحث معنای زندگی قابل طرح است. وقتی می‌گوییم فلان اختلال روانی ناشی از این است که شخص احساس می‌کند زندگی‌اش معنا ندارد، می‌توان پرسید که معنای زندگی چیست. اگر کسی احساس فقدان معنای زندگی بکند، دستخوش یک سلسله نابسامانیهای روانی می‌شود. بنابراین در این

سه قلمرو بحث معنای زندگی قابل طرح است.

□ **اگر برای ادیان گوهری و صدفی قایل شویم، آیا می‌توان گفت معنا بخشیدن به زندگی، گوهر همه ادیان است؟**

◙ برای پاسخ به سؤال شما ابتدا سؤالی مطرح می‌کنم. فرض کنید دین به طور کلّی و یا دین خاصّی به انسانها بگوید که معنای زندگی شما «X» است؛ یعنی شما باید بروید تا برسید به «X». در این صورت این سؤال پیش می‌آید که معنا دادن به زندگی مهمّتر است، یا خود «X»؟ به عبارت دیگر معنا دادن به زندگی مهمّتر است، یا معنای زندگی؟ مثال ملموستری می‌زنم. فرض کنید دین به ما بگوید همه شما چنان زندگی کنید که رضای خدا کسب شود و کل زندگی‌تان را چنان سامان دهید که رضای خدا کسب شود. در اینجا دین به زندگی ما معنا داده‌است و گفته است که معنای زندگی شما، کسب رضـای الهی است. حال معنا دادن به زندگی مهمّتر است (معنایی که دین به ما داد)، یا خود کسب رضای الهی که معنای زندگی است؟ اگر بگوییم اوّلی مهمّتر است، در واقع قایل شده‌ایم که دین معنای زندگی را به ما ارائه کرد تا به آن معنا برسیم.

بنابراین شناخت معنا، مقدّمه رسیدن به معناست. اگـر شـناخت مـعنا مقدّمه رسیدن به معنا باشد، خود رسیدن به معنا مهمّتر از شناخت معناست. زیرا همیشه مقدّمه کم اهمّیّت‌تر از ذی‌المقدّمه است. همیشه وقتی چـیزی را وسیله برای هدفی می‌کنید، هدف مهمّتر است از وسیله. ما مقدّمه را بـرای ذی‌المقدّمه می‌خواهیم. پس مقدّمه برای تحقق معنا می‌شود. در این صورت، تحقق معنا مهمّتر از شناساندن مـعنا خـواهـد بـود. بـا ایـنکه مـعنابخشی، شناساندن معنا بود. حال اگر قرار باشد یکی از اینها گوهر باشد، کدام یک باید گوهر باشد؟ مسلماً خود آن معنا، نه معنادهی. امّـا از ایـن نکـته کـه بگذریم، به نظر من ادیان به زندگی معنا می‌بخشند، امّا با توجّه به مطالبی که

گفتم، نمی‌توانم بپذیرم که معنا بخشیدن گوهر آنهاست.

□ ما گاه دیده یا شنیده‌ایم که عشق، تمام وجود بعضی از آدمیان را به سمت معشوق کشانده است. گاه این تعبیر را از شخص عاشق می‌شنویم که «او (معشوق) دلیل زندگی من است». حال به نظر شما عشق به زندگی معنا می‌بخشد؟

▣ سؤال مشکلی است، به جهت اینکه عشق معانی بسیار متفاوتی دارد. گاهی مراد از عشق، عشق به همنوع است، یا به اصطلاح مسیحیان "Love of neighbour"؛ عشق به همسایه که عشق "exclusive" و انحصارطلبی نیست، بلکه عشق است که من می‌توانم به همه انسانها در آن واحد داشته باشم. یک عارف می‌تواند ادّعا کند که من به همه شش میلیارد انسان روی زمین عشق دارم. عشق که طردکننده غیر و انحصارطلب نیست. به نظر من شکی وجود ندارد که این نوع عشق می‌تواند به زندگی معنا ببخشد و چه بسا حتی بتوان نمونه‌های تاریخی‌ای را هم نشان داد که کسانی کل زندگی‌شان را مصروف عشق به همنوع کرده‌اند. امّا عشق اقسام عدیده دیگری هم دارد که اکنون وارد آنها نمی‌شوم. فقط به یک قسم آن که خیلی بارزتر است، اشاره می‌کنم و آن عشق "exclusive" است. مانند عشق که فرهاد به شیرین داشت و مجنون به لیلی. در عشق، عاشق می‌خواهد معشوق فقط از آن او باشد. همچنین این عشق، به عاشق اجازه نمی‌دهد که معشوق دیگری داشته باشد. در واقع در این عشق، عاشق طالب این است که معشوق فقط معشوق او باشد و علاوه بر آن، قدرت این را هم ندارد که خودش معشوق دیگری داشته باشد. این همان چیزی است که از آن تعبیر به «خشونت عشق» می‌کنیم که یک مفهوم پارادوکسیکال هم است (عشق خودش خشونت دارد).

□ همان چیزی که تعبیر حافظی آن، غیرت است.

◙ بله، به تعبیر حافظی غیرت. به نظر من این عشق هم می‌تواند به زندگی معنا ببخشد، البته نه با اطمینانی که در مورد عشق از نوع اوّل گفتم. امّا کسانی بوده‌اند که سر به آستانه معشوق نهاده‌اند و با یک وفاداری، زندگی را به پایان رسانده‌اند. به عقیده من به لحاظ نظری مشکل نیست که بگوییم عشق "exclusive" هم می‌تواند به زندگی معنا ببخشد.

□ بسیاری از متفکّرین مانند راسل و استیس و دیگران می‌گویند زمانی که علوم تجربی رشد کرد و علّت فاعلی جای علّت غایی را گرفت، خودبه‌خود با کنار رفتن علّت غایی، معنای زندگی هم از انسانها گرفته شد. حال اگر این سخن را بپذیریم، آیا می‌توان گفت در جوامعی که علوم تجربی رشد چندانی نداشته است، بحث از معنای زندگی قابل طرح نیست؟

◙ اول چیزی که می‌خواهم عرض کنم، این است که من اعتقاد ندارم که رشد علوم تجربی، علّت غایی را از صحنه ذهن و ضمیر آدمیان حذف کرده باشد. نفس رشد علوم تجربی اثباتاً و نفیاً کاری با علّت غایی ندارد. به این معنا که نه علّت غایی را نفی می‌کند و نه اثبات. چیزی که علّت غایی را نفی می‌کند، این است که ما بر اثر توفیق که در علوم تجربی می‌بینیم و می‌بینیم علوم تجربی به بسیاری از وعده‌های خود وفا می‌کند، آهسته آهسته نوعی شیفتگی به علوم تجربی پیدا می‌کنیم و در اثر این شیفتگی، نوعی علم‌تجربی‌زدگی "scientism" پیدا می‌کنیم. اگر این سیانتیزم ـ که به نظر من اصلاً قابل دفاع هم نیست ـ در ذهن و ضمیر شما راسخ شد، آهسته آهسته ارتباط با علّت غایی در ذهن و ضمیرتان ضعیف می‌شود.

اگر این سخن درست باشد، معنایش این خواهد بود که ممکن است در جامعه‌ای علوم تجربی رشدی بیش از جامعه‌ای دیگر داشته باشد، امّا چون علم‌زدگی و علم‌پرستی در آن جامعه وجود ندارد، علّت غایی همچنان سر جای خود باقی مانده‌است و بالعکس. بنابراین امر دایرمدار رشد یا عدم

رشد علوم تجربی نیست، بلکه دایرمدار پیدایش یا عدم پیدایش سیانتیزم است. اگر این‌طور باشد، باید گفت در میان جامعه‌ها یا زیرمجموعه‌هایی از هر جامعه که سیانتیزم در آن رسوخ دارد، علّت غایی از دست می‌رود و آن معنایی از معنای زندگی که به علّت غایی بستگی دارد، طبعاً از بین می‌رود.

□ آیا همان‌طور که بعضی در اخلاق به نسبیت قایلند، در مورد معنای زندگی هم می‌توان به نسبیت قایل شد؟ و آیا اگر به نسبیت در اخلاق قابل باشیم، لزوماً به نسبیت در معنای زندگی هم خواهیم رسید؟

▣ البته شکی نیست که نسبیت در معنای زندگی، اخلاق را هم نسبی می‌کند و اگر از آن طرف بپرسیم که آیا نسبیت در اخلاق، نسبیت در معنای زندگی را لازم می‌آورد، من می‌گویم نه، لزوماً از نسبیت اخلاق، نسبیت در معنای زندگی قابل استنتاج نیست.

این معنای زندگی است که در چه کنم و چه نکنم من تأثیر دارد، نه بایدها و نبایدهای من در معنای زندگی. هدف است که می‌گوید چه وسیله‌ای را باید استخدام کرد، وسیله خود حرف نمی‌زند. امّا اینکه پرسیدید آیا اصلاً می‌شود از نسبیت معنای زندگی دفاع کرد، عرض می‌کنم که اگر مراد از معنا، «هدف» باشد و اگر مراد از «هدف زندگی» هم آن هدفی باشد که هر شخصی برای زندگی خود قایل است، شکی نیست که اصلاً معنای زندگی، امری نسبی است.

یعنی همه زندگی شما در خدمت هدفی طی می‌شود و همه زندگی من در خدمت هدف دیگری طی می‌شود. در آن صورت معنای زندگی من با معنای زندگی شما فرق می‌کند. امّا دیگر نمی‌توان گفت معنای زندگی چیست، بلکه باید گفت معنای زندگی X چیست، معنای زندگی Y چیست و معنای زندگی Z چیست و البته نسبی بودن به این معنا، وجود دارد.

□ تا آن جایی که من اطلاع دارم، کسانی که بحث معنای زندگی را مطرح می‌کنند، به مسئله لذّت و الم و حتی بحث خودکشی هم می‌پردازند. به نظر شما جایگاه این موضوعات در آن بحث کجاست و آنها چگونه از معنای زندگی، به این بحثها پل می‌زنند؟

▣ در مورد اینکه چرا بعضی از اندیشمندان از معنای زندگی به مسئله لذّت و الم نقب زده‌اند، باید بگویم که این دو جهت دارد: جهت اوّلش این است که بسیاری از کسانی که قایل به معنای زندگی هستند، دیدگاه هدونیستیک[1] یا لذّت‌گروانه دارند و معنای زندگی را کسب لذّت یا لذّتهایی می‌دانند.

اگر شما هدونیست[2] باشید، مرادتان این است که همه زندگی من باید در خدمت استحصال لذّت یا لذاتی باشد. به عبارت دیگر یکی از مصادیق «معنا»، «لذّت» است. در این حال بحث معنای زندگی به مسئله لذّت و الم ربط پیدا می‌کند

امّا یک جهت دوّم هم دارد و آن اینکه به نظر بسیاری از اندیشمندان، مسئله معنای زندگی به لحاظ روان‌شناختی فقط وقتی برای انسان طرح می‌شود که با آلام و درد و رنجهای غیرقابل توجیه در زندگی مواجه شود. بسیاری از روان‌شناسان گفته‌اند، انسانی که با درد و رنج اجتناب‌ناپذیری مواجه نمی‌شود، هیچ‌گاه برای او این سؤال پیش نمی‌آید که «زندگی چه معنایی دارد؟». انسانهایی که با درد و رنجهای اجتناب‌ناپذیر غیرقابل توجیهی مواجه می‌شوند، مواجهه آنها علّت تکون این سؤال در ذهن و ضمیرشان می‌شود که اصلاً این زندگی چه معنایی دارد، یا زندگی من چه معنایی دارد. اینجاست که می‌بینیم بحث معنای زندگی به لحاظ مبدأ تکون خود، با لذّت و الم ارتباط پیدا می‌کند که واقعاً هم درست است.

---

1. hedonistic

2. hedonist

به نظر من انسان در هنگام مواجهه با شداید تحمل‌ناپذیر زندگی، بیشتر این سؤال در ذهنش می‌آید که این زندگی چه معنایی دارد، یا زندگی من چه معنایی دارد و به چه دردی می‌خورد؟ آیا این زندگی به زیستنش می‌ارزد، یا نه؟ آیا زندگی به صرفه است، یا نه؟

امّا در پاسخ به سؤال دیگر شما (ارتباط معنای زندگی با مسئله خودکشی) باید بگویم به نظر من معنای زندگی با مسئله خودکشی ارتباط بسیار جالبی دارد. اغلب می‌گویند ارتباط معنای زندگی با خودکشی در این جهت است که انسانی که برای زندگی خود معنایی قایل نیست، مستعد ناامیدی است و پس از ناامیدی، مستعد خودکشی. البته شکی نیست که بخشی از خودکشی که با عوامل روان‌شناختی ارتباط دارد، بی‌ارتباط با مسئله بی‌معنایی نیست. امّا خودکشی پدیده‌ای است که تنها علل و عوامل روان‌شناختی ندارد. همان‌طور که بعضی از جامعه‌شناسان بزرگ هم در این باره بحث کرده‌اند و گفته‌اند، خودکشی پدیده‌ای جامعه‌شناختی است و علل و عوامل جامعه‌شناختی دارد، نه علل و عوامل روان‌شناختی. این سخن، سخن درستی هم است. امّا در هر حال، آن بخشی از خودکشیها که علل و عوامل روان‌شناختی دارند، به معنای زندگی ارتباط دارند.

به نظر من از یک جهت دیگر هم معنای زندگی با مسئله خودکشی ربط پیدا می‌کند و آن اینکه گاهی نیز وقتی انسان احساس می‌کند زندگی‌اش معنا دارد، خودکشی می‌کند. این جهت، یعنی خودکشیهایی که ناشی از داشتن معنایی بسیار والا برای زندگی هستند، برای من جالب است. مثلاً کسی که در سنت ژاپنی هاراکیری می‌کند و دست به خودکشی می‌زند، در واقع معنای بسیار ژرفی برای زندگی خود قایل است. مثال ساده‌ای می‌زنم تا مطلب روشن شود. اگر در برابر کسی، خوردنی و آشامیدنی بگذاریم و او آن را پس زند، کار او دو معنا می‌تواند داشته باشد: یک معنا این است که او از آن خوردنی و آشامیدنی هیچ لذّتی نمی‌برد؛ یک معنای آن هم این است که

اگر آن خوردنی یا آشامیدنی را بخورد یا بیاشامد، از خوردن و آشامیدن چیزی بسیار خوشمزه‌تر محروم می‌شود. بنابراین به ظاهر تحقیرآمیز با آن برخورد می‌کند، امّا در واقع به ارزش آن هم واقف است، منتها چیز باارزشتری را سراغ دارد. حال همین مطلب را در باب زندگی هم می‌توان گفت. دو دسته کسان خودکشی می‌کنند: کسانی که برای این زندگی هفتاد یا هشتاد ساله خود هیچ ارزشی قایل نیستند و کسانی که برای این زندگی ارزش قایلند، امّا چیز ارزشمندتری را سراغ دارند که جز با صرف‌نظر از این زندگی، به آن نمی‌رسند.

این مطلب را به صورت دیگری هم می‌توان گفت. در بسیاری از موارد کسی که دست به خودکشی می‌زند، استدلالی در درون دارد. آن استدلال این است که اگر من زندگی کنونی‌ام را ادامه دهم، بدتر از این است که خودکشی کنم. در واقع او با خودکشی چیزی به دست می‌آورد که ارزشمندتر از چیزی است که از دست می‌دهد. آن چیزی که از دست می‌دهد، بیست یا سی سال باقی مانده زندگی‌اش است. در اینجا فقط بحث ترجیح پیش می‌آید. زندگی شهادت‌طلبانه هم از این نوع است.

□ مانند آسوده شدن؟

▣ بله مانند آسوده شدن. ممکن است این استدلال خطا باشد، امّا بالاخره این استدلال در ذهن او وجود دارد. اگر این استدلال در ذهنش باشد ــ چه خطا باشد و چه درست ــ در هر حال برای زندگی‌اش معنای والاتری قایل است که حاضر است برای رسیدن به آن معنای والاتر ــ هرچه که هست مثلا آسودگی ــ از این بگذرد.

بحران اخلاق و معنویّت*

□ قبل از آنکه سؤالم را مطرح کنم، می‌خواستم بپرسم چرا «فلسفهٔ اخلاق» در فضای روشنفکری ایران کمتر مطرح بوده است. غفلت از این حوزه معلول کدام عوامل است؟ آیا عدم احساس نیاز سیاسی ـ اجتماعی به این مباحث باعث مغفول ماندن آن شده است؟ یا این حوزه واجد پیچیدگیها و ویژگیهایی است که امکان تولید و توزیع ایده‌های آن را در فضای روشنفکری تقلیل می‌دهد؟

▣ اینکه چرا در مباحث روشنفکری کشور ما و مطبوعات مربوط به محافل و جریانات روشنفکری، مباحث فلسفهٔ اخلاق جایی و جایگاهی نداشته است را از مناظر مختلفی می‌توان بررسی کرد. تقریباً هیچ مبحث فلسفی‌ای در میان روشنفکران و مطبوعات وابسته به جریانات روشنفکری به صورت عمیق جریان نداشته است و این امر اختصاص به فلسفهٔ اخلاق ندارد. همان‌طور که مباحث بسیار عمیق مربوط به فلسفهٔ اخلاق نمی‌بینید، مباحث عمیق مربوط به فلسفهٔ ذهن، معرفت‌شناسی، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ هنر، و فلسفهٔ منطق هم نمی‌بینید. این مباحث به صورت عمیق وجود ندارد. متأسّفانه در جریانات و محافل روشنفکری ما دو خصلت کمابیش مشهود است: خصلت اوّل اینکه مباحث هیچ‌گاه به صورت عمیق و آکادمیک طرح نمی‌شوند و خصلت دوّم اینکه در بین موضوعات مختلف، موضوعاتی مورد توجّه قرار می‌گیرند که کمابیش با سیاست مرتبطند. به عبارت دیگر در کشور ما مباحث روشنفکری تا حدّی تعریف خود را از عالم سیاست می‌گیرند. این است که می‌بینید مسائلی مثل آزادی، عدالت، و مدارا جای

---

*. نشر نخست در: آفتاب، شمارهٔ ۶، سال اوّل (تیر و مرداد ۱۳۸۰)، صص ۴۱ـ۳۸.

خود را باز کرده‌اند، امّا مباحثی که به نظر خود روشنفکران، ارتباطشان با عالم سیاست، ارتباط دورتری است، طرح نشده‌اند.

امّا در خصوص فلسفهٔ اخلاق باید بگویم جامعهٔ ما، چه در سطح تودهٔ مردم و چه در سطح اهل فکر و فرهنگ، دستخوش یک توهّم است و آن اینکه ما اخلاقی هستیم. وقتی اخلاقی هستیم، دیگر نیازی به مباحث اخلاقی نداریم. ما همیشه احساس می‌کنیم که به طرح مسائل اقتصادی نیاز داریم؛ همیشه احساس می‌کنیم به طرح مباحث سیاسی نیاز داریم، چرا که فکر می‌کنیم واقعاً از لحاظ اقتصادی و سیاسی عقب هستیم. امّا هیچ‌وقت احساس نمی‌کنیم از لحاظ مسائل اخلاقی عقب هستیم و چون این‌طور است، مسائل اقتصادی و سیاسی برای ما از اولویّت برخوردارند، امّا مسائل اخلاقی از اولویّت برخوردار نیستند. درحالی‌که واقعیّت این است که ما از لحاظ اخلاقی، یک جامعهٔ پیشرفته نیستیم و انحطاط اخلاقی ما به هیچ‌وجه کمتر از انحطاط سیاسی و یا کمتر از عقب‌ماندگی اقتصادی ما نیست. این هم جهت دوّمی است که ما به فلسفهٔ اخلاق به صورت جدّی نپرداخته‌ایم.

□ فضای فعلی جامعه به گونه‌ای است که مرجع ارزش‌گذاریها و یا بهتر بگویم، مرجع اخلاق در حوزه‌های عمل جمعی، در سطوح مختلف، از روشنفکران گرفته تا نسل جوان، با سؤالات و شبهات مهمّی روبه‌رو شده است. این چالش به خصوص در کسانی که دل در گرو مراجع سنّتی ارزش‌گذار دارند، به شدّت بحران‌زاست. البته این چالشها بیشتر در حوزهٔ عمل جمعی است؛ اینکه ملاک اخلاقی در تصمیم‌گیریها و تصمیم‌سازیهای جمعی چیست؟ گمان می‌کنم در رویکرد مدرن به این مسئله، فلسفهٔ اخلاق حوزه‌ای است که بستر ایده‌پردازی این چالشهاست؟ آیا راه فهم وضعیّت اخلاقی موجود، کنکاش در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق است؟

▣ بله به نظر من این راه، راه درستی است. به گفتهٔ پل تیلیش، «پرسش

نپرسیده را پاسخ نمی‌دهند». به گمان من در عالم فرهنگ همیشه باید پرسشی پرسیده شده باشد تا پاسخ بیاید. طبعاً وقتی ما با معضلات و مشکلات اخلاقی در سطح جامعه مواجه می‌شویم، درست همان وقتی است که پرسش پرسیده شده‌است و بنابراین باید شروع کنیم به پاسخ دادن بموقع و مناسب. اینکه وقتی به اخلاق احساس حاجت می‌کنیم، به سراغ فلسفهٔ اخلاق می‌رویم، درست است. فقط بحث بر سر این است که ما نباید گمان کنیم که تنها با مباحث نظری ـ که شرط لازم موفّقیّت هر کاری است ـ می‌توانیم اخلاقیّات را به سامان برسانیم. مباحث نظری، شرط لازم است، امّا کافی نیست. پرداخت به مسائل نظری بسیار بجاست، امّا به شرط اینکه گمان نکنیم پرداختن به مسائل نظری ما را از زمینه‌سازیهای عملی بی‌نیاز می‌کند. باید در مقام واقع و عمل نیز اوضاع و احوال خاصّی استقرار پیدا کند.

□ فلسفهٔ اخلاق را شامل چه حوزه‌هایی می‌دانید. به عبارت دیگر فلسفه اخلاق سعی دارد به چه پرسشهای بنیادینی جواب دهد و پرسشهای بنیادینی که فلسفهٔ اخلاق بر آن استوار است، چیست؟

▣ نکته‌ای را به عنوان مقدّمه عرض می‌کنم. گزارهٔ اخلاقی، چه تفاوتی با سایر گزاره‌ها دارد؟ گزارهٔ اخلاقی گزاره‌ای است که موضوع آن یا انسان، یا حالات نفسانی انسان، و یا افعال ظاهری انسان است و محمول آن یکی از مفاهیم: خوب و بد، درست و نادرست، باید و نباید اخلاقی، وظیفه یا تکلیف، مسئولیّت، و فضیلت و رذیلت است. اگر گزاره‌ای داشته باشیم که موضوعش انسان، حالات نفسانی انسان، و افعال ظاهری انسان باشد و محمولش یکی از آن مفاهیمی باشد که گفتم، ما با یک گزارهٔ اخلاقی سروکار داریم. مثلاً وقتی می‌گوییم «راستگویی وظیفه است»، یک گزارهٔ اخلاقی است، زیرا موضوع آن یکی از افعال ظاهری انسان است و وظیفه، محمولِ آن است. نکتهٔ دوّم اینکه فلسفهٔ اخلاق یک شاخه از فلسفه است و چون یک شاخه از فلسفه

است، باید دقیقاً تابع روشهای فلسفی باشد و از آن‌رو که تابع روشهای فلسفی است، آنچه در فلسفهٔ اخلاق گفته می‌شود، جنبهٔ عقلی دارد. ما می‌توانیم در مورد اخلاق سخنانی بگوییم که جنبهٔ عقلی نداشته باشند، امّا آن سخنان، فلسفهٔ اخلاق نیستند. مثلاً می‌توانیم روان‌شناسی اخلاق داشته باشیم؛ کمااینکه داریم. امّا اینها علوم تجربی هستند. اینها جزو فلسفهٔ اخلاق نیستند. فلسفهٔ اخلاق یک علم تجربی نیست، یک علم کاملاً عقلی است و یک شاخه از فلسفه است. بنابراین هر سخنی در مورد پدیدهٔ اخلاق می‌گوییم، فلسفهٔ اخلاق نیست و به این حیطه مربوط نمی‌شود. وقتی ما دربارهٔ اخلاق فقط سخن عقلی بگوییم، وارد فلسفهٔ اخلاق شده‌ایم. آنچه غیر از این بگوییم، به سایر شاخه‌های مختلف مرتبط با اخلاق مربوط می‌شود و فعلاً موضوع گفت‌وگوی ما فلسفهٔ اخلاق است. حال اگر بپرسید فلسفهٔ اخلاق چیست، بنده عرض می‌کنم، گاهی فلسفهٔ اخلاقِ به معنایی به کار می‌رود که شامل هر سه علمی که نام خواهم برد، می‌شود. گاهی به مفهوم خاصّتری به کار می‌رود که شامل فقط دو تا از این سه علم می‌شود و گاهی به معنای باز هم خاصّتری به کار می‌رود که فقط شامل یکی از این سه علم می‌شود. حال این سه علم را به اجمال معرّفی می‌کنم.

یکی از این سه علم، علمی است که گاهی از آن به اخلاق توصیفی[1] تعبیر می‌کنند. اخلاق توصیفی، اخلاقی است که فقط و فقط بیان می‌کند که اخلاق تمدّنها، فرهنگها، ادیان، و مسالک و مکتبهای مختلف فلسفی چیست؟ مثلاً اخلاق بودایی، اخلاق کانتی، اخلاق اسپینوزایی، اخلاق اسلامی، و اخلاق ژاپنی چیست. در این‌گونه موارد، نظام اخلاقی‌ای را که یک تمدّن، فرهنگ، دین، مذهب، قوم، ملّت، و جامعه دارند، توصیف می‌کنیم. به این اخلاق، اخلاق توصیفی می‌گویند. این اخلاق صبغهٔ تجربی ـ تاریخی دارد. به این معنا که اگر در باب تمدّن، فرهنگ، دین، مذهب، قوم، و یا ملّت موجودی سخن

1. descriptive ethics

بگوید، جنبهٔ تجربی می‌یابد و اگر در باب تمدّن، فرهنگ، دین، مذهب، قوم و یا ملتی که در گذشته زندگی می‌کرده‌است سخن بگوید، جنبه تاریخی پیدا می‌کند. تا اینجا البته فلسفه نیست، زیرا همان‌طور که گفتم، علمی که جنبهٔ تجربی ـ تاریخی داشته باشد، فلسفهٔ اخلاق نمی‌تواند باشد، مگر اینکه از دل نظامهای اخلاقی‌ای که توصیفشان می‌کنیم، نظریّهٔ واحدی دربارهٔ طبیعت اخلاقی انسان استخراج کنیم. در این صورت گاهی به این علم، فلسفهٔ اخلاق می‌گویند. مثلاً بگوییم حال که در همهٔ نظامهای اخلاقی‌ای که در طول تاریخ وجود داشته‌اند، می‌بینیم «ادای امانت» یا «وفای به عهد» نیکو شمرده شده‌است، یکی از مؤلّفه‌های طبیعت اخلاقی انسان را استخراج می‌کنیم و می‌گوییم، یکی از مؤلّفه‌های طبیعت اخلاقی انسان این است که به لحاظ اخلاقی وفای به عهد و ادای امانت را نیک می‌داند.

علم دوّمی وجود دارد که از آن به اخلاق دستوری، یا اخلاق هنجاری[1] تعبیر می‌کنند. این علم نمی‌گوید که نظامهای اخلاقی تمدّنها، فرهنگها، ادیان و مذاهب، ملل، اقوام، و جامعه‌های مختلف چیست؛ آنها چه چیزهایی را خوب می‌دانند، چه چیزهایی را بد؛ چه چیزهایی را درست می‌دانند، چه چیزهایی را نادرست؛ چه چیزی را فضیلت می‌دانند، چه چیزی را رذیلت؛ و چه چیزی را وظیفه و تکلیف و مسئولیّت می‌دانند. کاری به اینها ندارد، بلکه خود یک نظام اخلاقی ارائه می‌کند و می‌گوید، خوبی این است، بدی این است؛ درست این است، نادرست این است؛ و فضیلت این است، رذیلت این است. به عبارت دیگر مصداقهای مختلف مفاهیم اخلاقی‌ای را که فهرست کردم، ذکر می‌کند. این اخلاق، اخلاق هنجاری، یا اخلاق دستوری، و یا اخلاق توصیه‌ای است. در واقع می‌گوید، به نظر من این فهرست خوبی است، این فهرست بدی؛ این فهرست وظیفه است، این فهرست تکلیف؛ و این هم فهرست مسئولیّت؛ فضیلت این است و رذیلت این. این اخلاق هنجاری

1. normative ethics; prescriptive ethics

یا توصیه‌ای یا دستوری است.

علم سوّمی هم وجود دارد که گاهی به آن اخلاق تحلیلی[1]، یا فرااخلاق[2] می‌گویند. این علم را باید بیشتر از آن دو علم دیگر توضیح داد. قبل از اینکه آن توضیحات را بدهم، عرض کنم که گاهی فلسفهٔ اخلاق شامل هر سه علمی که گفتم می‌شود؛ یعنی هم شامل اخلاق توصیفی می‌شود، هم شامل اخلاق دستوری، و هم شامل اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق. گاهی فلسفهٔ اخلاق را به اوّلی اطلاق نمی‌کنند و به دوّمی و سوّمی اطلاق می‌کنند؛ یعنی به اخلاق هنجاری و اخلاق تحلیلی. گاهی هم فلسفهٔ اخلاق را فقط به فلسفهٔ تحلیلی یا فرااخلاق اطلاق می‌کنند. این است که می‌بینیم عنوان فلسفهٔ اخلاق یک معنی بسیار عام دارد، یک معنی مضیق، و یک معنی باز هم مضیق‌تر.

□ دو علم اوّل به تعبیری، فلسفه نیستند؟

▣ مخصوصاً اوّلی. حتّی کسانی که فلسفهٔ اخلاق را به معنایی به کار می‌برند که شامل قسمت یک و دو هم بشود، معترفند که قسمت عمدهٔ فلسفهٔ اخلاق همین قسمت سوّم است. قسمت سوّم که از آن به اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق تعبیر کردم، خود دارای سه قسمت است: معناشناسی اخلاق[3]، معرفت‌شناسی اخلاق[4]، و وجودشناسی اخلاق[5]. این سه قسمت، هر سه، به اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق مربوط می‌شوند. راجع به هر کدام مختصراً توضیح می‌دهم. قسمت اوّل، معناشناسی اخلاق است. برای اینکه بدانیم معناشناسی اخلاق چیست، به این نکته باید توجّه کنیم که گویی معمولاً می‌دانیم معنای الفاظ و مفاهیم اخلاقی چیست و فقط به دنبال مصادیق آنها می‌گردیم. به عبارت دیگر همیشه طوری رفتار می‌کنیم که گویا می‌دانیم

1. analytic ethics
2. meta ethics
3. moral semantics
4. moral epistemology
5. moral ontology

معنای خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه و تکلیف، مسئولیت، و فضیلت و رذیلت چیست و فقط نمی‌دانیم که چه چیزهایی مصداق آنها هستند. آن وقت مثلاً می‌پرسیم، دروغگویی خوب است، یا بد؟ و پاسخ می‌شنویم که بد است. راستگویی خوب است، یا بد؟ خوب است؛ وفای به عهد درست است، یا نادرست؟ درست است؛ خُلف وعده درست است، یا نادرست؟ نادرست است. گویی مشکل ما فقط مشکل مصداقهای آن مفاهیم است و فرض بر این است که می‌دانیم معنای این الفاظ چیست. می‌دانیم درست یا نادرست، و فضیلت یا رذیلت به چه معناست. حال اگر کسی بگوید که خود این پیش‌فرض که آیا ما واقعاً می‌دانیم درست یعنی چه یا نه، از کجا معلوم است، وارد معناشناسی اخلاق شده‌است. یک وقت شما معنای لفظ مایع را هم نمی‌دانید و نمی‌دانید اصلاً مایع یعنی چه و معنای آن را از من می‌پرسید. من می‌گویم، مایع جسمی است که اگر در ظرفی واقع شود، شکل آن ظرف را به خود می‌گیرد. این معنای آن. بعد ممکن است بگویید مصداقهای مایع چیست؟ آن وقت می‌گویم، آب یکی از مایعات است؛ الکل، مربا، و شربت آلبالو از مایعاتند. اینها مصادیق مایعات هستند. امّا باید در ابتدا معنای خود مایع را بدانیم، بعد که معنا را دانستیم، شاید بتوانیم با استفاده از معنا، مصادیق مایع را بیابیم. اینکه می‌گویم «شاید»، به این دلیل است که دانستن معنا، برای یافتن مصادیق شرط لازم است، امّا شرط کافی نیست.

در اخلاق هم گویی فرض گرفته‌ایم که معانی الفاظی را که در اخلاق به کار می‌روند، می‌دانیم. بعد می‌گوییم راستگویی از مصادیق کدام یک از این مفاهیم است؟ دروغگویی از مصادیق کدام مفهوم است؟ حال اگر کسی بگوید، معلوم نیست ما معنای این الفاظ را هم بدانیم، باید معنای الفاظ اخلاق را تحلیل کنیم. وقتی وارد تحلیل معنایی الفاظ اخلاقی شدیم، وارد معناشناسی اخلاق شده‌ایم. در معناشناسی اخلاق، مسئلهٔ مهمّ این است که

آیا الفاظ اخلاقی، همان معانی را در اخلاق دارند که وقتی در غیراخلاق استعمال می‌شوند، دارند؟ این مهمّ است. مثلاً وقتی می‌گوییم این ارّه، ارّهٔ خوبی است، امّا آن ارّه، ارّهٔ خوبی نیست، لغت خوب را در غیراخلاق به کار برده‌ایم. حال آیا وقتی خوب را در اخلاق هم به کار می‌بریم و مثلاً می‌گوییم راستگویی خوب است، معنایش همان معنایی است که وقتی می‌گوییم این ارّه خوب است و آن ارّه بد است، یا معنای دیگری دارد؟ اینکه آیا الفاظی که در غیراخلاق به کار می‌بریم، وقتی در اخلاق استفاده شوند، همان معنا یا مفهوم را دارند یا نه، یکی از مباحث مهمّ معناشناسی اخلاق است.

قسمت دوّم اخلاق تحلیلی، معرفت‌شناسی اخلاق است. در معرفت‌شناسی اخلاق، بحث بر سر این است که وقتی ما حکم اخلاقی صادر می‌کنیم، چگونه می‌توانیم برای آن حکم اخلاقی دلیل بیاوریم؟ زیرا هر کس در هر علمی ـ چه اخلاق و چه غیراخلاق ـ وقتی حکم صادر می‌کند، برای اینکه آن حکم را از او بپذیریم، مطالبهٔ دلیل می‌کنیم. وقتی مطالبهٔ دلیل می‌کنیم، او باید بتواند دلیلی اقامه کند که حکمی که صادر کرده، درست است. حال وقتی حکمی اخلاقی صادر می‌کنیم، اگر طرف مقابل ما مطالبهٔ دلیل کند و بگوید به چه دلیل چنین حکمی صادر کرده‌اید، ما باید بتوانیم دلیل اقامه کنیم. در اخلاق، دلیل‌آوری و یا به تعبیر دیگر توجیه[1] چگونه است؟ چگونه در اخلاق می‌توانیم احکامی را که صادر می‌کنیم، توجیه کنیم؟ اگر فرضاً شما بگویید ادای امانت خوب است، یا ادای امانت وظیفهٔ هر انسانی است، اگر کسی بگوید به چه دلیل، شما باید بتوانید دلیل اقامه کنید. این، بحث توجیه اخلاق است و به معرفت‌شناسی اخلاق مربوط می‌شود.

بحث دیگری که به معرفت‌شناسی اخلاق مربوط می‌شود، این است که از کجا صدق احکام اخلاقی را معلوم کنیم. از کجا معلوم کنیم فلان حکم اخلاقی، صادق است. این قبیل مباحث، به معرفت‌شناسی اخلاق مربوط

---

۱. توجیه به معنای معرفت‌شناسی‌اش یعنی: justification.

می‌شود که قسمتی از اخلاق تحلیلی است.

امّا قسمت سوّم اخلاق تحلیلی، وجودشناسی اخلاق است. در وجودشناسی اخلاق، بحث بر سر این است که آیا واقعیّتهای اخلاقی، در عالم وجود دارند، یا ما آن واقعیّتها را پدید می‌آوریم؟ برای اینکه مطلب روشن شود، فرق اختراع و اکتشاف را توضیح می‌دهم. چه فرقی بین کار یک مخترع و کار یک مکتشف وجود دارد؟ مکتشف، واقعیّتی را که در جهان هستی وجود داشته است و دیگران از وجود آن بی‌خبر بوده‌اند، به اطّلاع من و شما می‌رساند. به چنین شخصی مکتشف می‌گوییم. الکتریسیته واقعیّتی در جهان هستی بوده‌است؛ کسی برای اوّلین بار این واقعیّت را کشف کرده‌است. ما قبل از آن از این واقعیّت خبر نداشتیم. گرانش یا جاذبیّت، واقعیّتی از واقعیّات عالم بوده است که کسی قبل از نیوتن از آن خبر نداشته است. نیوتن برای اوّلین بار از این امر باخبر شد. بنابراین در اکتشاف، از واقعیّتی که قبلاً وجود داشته است و کسی تا آن لحظه از آن خبر نداشته و ما از آن باخبر شده‌ایم، خبر می‌دهیم. امّا در اختراع این‌طور نیست. در اختراع، واقعیّتی را که اصلاً وجود نداشته است، خودمان برای اوّلین بار به وجود می‌آوریم. مخترع رادیو از چیزی که وجود داشت، باخبر نشد؛ چیزی را که وجود نداشت، به وجود آورد. مخترع تلویزیون یا ماهواره، چیزی را که وجود نداشت، به وجود آورد. بنابراین فرق اکتشاف و اختراع در این است که در اکتشاف، فقط از واقعیّت از پیش موجود باخبر می‌شویم و بعد خبر را به گوش دیگران هم می‌رسانیم. در اختراع، واقعیّت ناموجود را به وجود می‌آوریم. این فرق مخترع و مکتشف و اختراع و اکتشاف است. در اصطلاحات فنّی به جای اختراع، لغت جعل را به کار می‌برند و به جای اکتشاف، لغت کشف. حال سؤال این است که آیا واقعیّتهای اخلاقی وجود دارند و ما فقط آنها را کشف می‌کنیم، یا اصلاً واقعیّت اخلاقی‌ای وجود ندارد؛ ما یک سلسله چیزهایی را از راه قرارداد جعل می‌کنیم و خودمان

آن را به وجود می‌آوریم.

رادیو بعد از اینکه آن را می‌سازند، واقعیّت پیدا می‌کند، امّا قبل از اینکه بشر آن را بسازد، واقعیّت نداشت؛ اکنون واقعیّت پیدا کرد. ممکن است ما با قراردادهایی بتوانیم واقعیّتهای اخلاقی‌ای را از این به بعد به وجود آوریم؛ کما اینکه بعد از اینکه کسی رادیو را اختراع کرد، واقعیّتی به نام رادیو وجود پیدا کرد. حال بحث بر سر این است که آیا واقعیّتهای اخلاقی، امور مجعوله‌اند یا امور مکشوفه؟ جعل می‌شوند، یا کشف؟ به عبارت دیگر، آیا واقعاً خوبی‌ای ـ چه ما از آن باخبر باشیم، چه باخبر نباشیم؛ چه مطّلع باشیم، چه مطّلع نباشیم ـ در راستگویی وجود دارد که ما آن را کشف می‌کنیم و در قالب گزاره «راستگویی خوب است» بیان می‌کنیم، یا نه، ما انسانها با هم قرارداد کرده‌ایم که از این به بعد راستگویی را خوب تلقّی کنیم و از این به بعد، چیزی به نام خوبیِ راستگویی، جعل شده‌است؟ این بحثی در وجودشناسی اخلاق است. البته در وجودشناسی اخلاق، مباحث دیگری هم وجود دارد، امّا مهمّترین بحث، همین است که خدمتتان عرض کردم. حال این سه شاخه (معناشناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، و وجودشناسی اخلاق) زیرمجموعه‌های چیزی می‌شوند که از آن به اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق تعبیر می‌شود. اخلاق تحلیلی یا فرااخلاق، حتماً جزو فلسفهٔ اخلاق است.

□ اگر ممکن است به حوزه‌های دیگر اخلاق مثل روان‌شناسی اخلاق و ... به طور مختصر اشاره کنید.

▣ روان‌شناسی اخلاق، شاخه‌ای از روان‌شناسی است، امّا آن شاخه‌ای از روان‌شناسی که با اخلاق ربط پیدا می‌کند. فرضاً شما در نظام اخلاقی خود تصمیم بر این می‌گیرید، یا این را کشف می‌کنید (بسته به اینکه جعلی باشید، یا کشفی) که حسد، بد است. حال بحث بر سر این است که اگر حسد بد است،

امّا در من راسخ شده، چگونه می‌توانم آن را ریشه‌کن کنم؟ یا اگر حسد بد است و نمی‌خواهیم بچه‌های ما حسود بار بیایند، چه کار باید بکنیم؟ این راهکار، به روان‌شناسی اخلاق مربوط می‌شود. روان‌شناسی اخلاق، در واقع به مباحث روان‌شناختی‌ای می‌پردازد که با اخلاق از این حیث مرتبطند که می‌خواهند فضیلت اخلاقی‌ای را راسخ کنند، یا رذیلت اخلاقی‌ای را ریشه‌کن کنند. این می‌شود روان‌شناسی اخلاق.

جامعه‌شناسی اخلاق که علم دیگری مربوط به اخلاق است، آثار ناآگاهانه و ناخواستهٔ اخلاقی زیستن در سطح جامعه را بررسی می‌کند. وقتی همه انسانها راستگو باشند، یا وقتی همه انسانها متواضع باشند، چه بدانند و چه ندانند و چه بخواهند و چه نخواهند، راست گفتن یا متواضع بودنشان یک سلسله آثار اجتماعی ایجاد می‌کند. بررسی این آثار، مربوط به جامعه‌شناسی اخلاق است. در واقع، آثار دانسته یا نادانسته، و خواسته یا ناخواسته‌ای که اخلاقی زیستن یکایک ما آدمیان در سطح اجتماع پدید می‌آورد، موضوع بحث جامعه‌شناسی اخلاق است.

□ از نظر تئوریک، مفهوم اخلاق عملی کجا جا می‌گیرد؟ آیا یک شاخهٔ جداست و حوزه‌ای هم‌عرض روان‌شناسی اخلاق، فلسفهٔ اخلاق، و جامعه‌شناسی اخلاق است؟

▣ اخلاق عملی، در درون خود به دو بخش تقسیم می‌شود و چون به دو بخش تقسیم می‌شود، در هر بخش، با یکی از شاخه‌هایی که اکنون از آنها سخن گفتیم، ارتباط پیدا می‌کند. در اخلاق عملی، گاهی بحث بر سر این است که در باب درستی یا نادرستی کارهای خاصّی که نمی‌دانیم درستند یا نادرست، بحث کنیم. مثلاً آسان‌مرگی درست است، یا نه؟ فرض کنید من به بیماری‌ای مبتلا شوم که عالِم پزشکی بگوید ما در وضع کنونی نمی‌توانیم این بیماری را درمان کنیم و این بیماری از لحاظ اوضاع و احوال کنونی پیشرفت

دانش پزشکی، از بیماریهای درمان‌ناپذیر باشد. از سوی دیگر از بیماریهای لاعلاجی باشد که با درد و رنج بسیار شدید و تحمّل‌ناپذیری قرین است. اگر من به دردی با این دو ویژگی مبتلا شدم و از شما خواستم که مرا بکشید و راحت کنید، از لحاظ اخلاقی، این آسان‌مرگی یا کشتن از سر ترحّم درست است، یا نادرست؟ به عبارت دیگر اگر من از پزشک خود این را بخواهم، آیا این درست است که او این کار را بکند، یا نه؟ یا مثلاً سقط جنین درست است، یا درست نیست؟ بخصوص در موردی که می‌دانیم اگر جنین به دنیا بیاید، دارای عیب و نقص جدّی‌ای خواهد بود. مثلاً سقط جنینی که می‌دانیم نوزاد، کور و کر و لال خواهد بود، یا تا آخر عمر افلیج خواهد بود، و یا دستخوش دیوانگی خواهد بود. سقط این جنین درست است، یا درست نیست؟ یا اگر کسی شما را بین دو کار مخیّر کند و بگوید، یا یکی از این بیست نفر را بکش تا نوزده نفر دیگر زنده بمانند، یا من خود هر بیست نفر را می‌کشم، انسان از لحاظ اخلاقی باید کدام کار را انجام دهد؟ باید بگذارد آن شخص هر بیست نفر را بکشد، یا خود او یکی را ـ بدون اینکه هیچ گناهی هم کرده باشد ـ بکشد تا آن نوزده نفر دیگر رها شوند؟ یکی از دو بخش اخلاق عملی، پرداختن به این قبیل مسائل است. این بخش با همان اخلاق دستوری یا هنجاری ـ به معنایی که از آن بحث می‌کردیم ـ ربط پیدا می‌کند.

امّا اخلاق عملی، بخش دوّمی هم دارد. فرض کنید می‌دانیم چه چیزهایی درست است و چه چیزهایی نادرست؛ چگونه کودکان خود و کسانی که تحت تعلیم و تربیت ما هستند را بار بیاوریم تا آن چیزهایی را که می‌دانیم خوب است، در آنها پدید آوریم و نگذاریم آن چیزهایی را که می‌دانیم بد است، در آنها پدید آید. این یک شاخه از تعلیم و تربیت است. اگر در اخلاق عملی این موضوع محلّ بحث قرار گیرد، نوعی روان‌شناسی اخلاق است.

البته در اخلاق، حوزه‌های دیگری هم داریم. مثلاً یک بحث، بحث تاریخ اخلاق است. در تاریخ اخلاق، ما فقط و فقط گزارش می‌دهیم و کار دیگری

نمی‌کنیم و نمی‌خواهیم از دلِ آن، نظریّه‌ای در باب طبیعت اخلاق انسان استخراج کنیم. حوزهٔ دیگری که باز مربوط به اخلاق است، اخلاق هنری است که راجع به ارتباط اخلاق و هنر است. مثلاً آنجا که ما بحث می‌کنیم آیا هنر باید برای هنر باشد، یا باید در خدمت اخلاق باشد.

□ آیا این مربوط به اخلاق عملی نمی‌شود؟

▣ بله، امّا به دلیل اینکه اهمّیّت خاصّی دارد، آن را جدا کرده‌اند و به عنوان یک شاخهٔ مستقل مورد مطالعه قرار داده‌اند. علم دیگری که باز به اخلاق مربوط می‌شود، شاخه‌ای از فلسفهٔ ذهن، به نام فلسفهٔ کُنش[1] است. فلسفهٔ کنش یا فعل، اساساً شاخه‌ای از فلسفه است که از این بحث می‌کند که چه می‌شود که کاری از شخصی صادر می‌شود. یک بخش از فلسفهٔ کنش، مربوط به اخلاق می‌شود و آن بخشی است که از این بحث می‌کند که چه اندازه از اموری که در اخلاق توصیه می‌شود انجام دهیم یا انجام ندهیم، اختیاری است و چه اندازه آن از حوزهٔ اختیار انسان بیرون است. این هم بخشی از فلسفهٔ کنش است که مربوط به اخلاق می‌شود.

□ اینکه یک سلسله از کارها، کارهای خوبی هستند، امّا به آنها عمل نمی‌کنیم، یا اینکه گزاره‌های خوب، عملی نمی‌شوند، مربوط به کدام حوزهٔ اخلاق می‌شود؟

▣ این مربوط به روان‌شناسی اخلاق می‌شود. این مسئله دقیقاً مسئلهٔ ارسطو و سقراط است. سقراط می‌گفت، کافی است انسانها بدانند چه چیزی خوب است و چه چیزی بد؛ چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست؛ و چه چیزی فضیلت است و چه چیزی رذیلت؛ همین که بدانند، حتماً به مقتضای دانسته‌های خود عمل می‌کنند. بنابراین اگر می‌خواهید مردم اخلاقی

---

1. philosophy of action

شوند، فقط یک گام باید بردارید و آن اینکه مردم را به خوبی و بدی، درستی و نادرستی، فضیلت و رذیلت، و وظیفه و مسئولیتشان عالِم کنید. به گفتهٔ بعضی از علمای ما «عَلِّمُوهُم وَ کَفیٰ» همین که به ایشان یاد دهید چه چیزی خوب است و چه چیزی بد، کفایت می‌کند. این نظر سقراط است. در واقع معنای نظر سقراط این است که معرفت اخلاقی، حتماً به عمل اخلاقی متناسب با آن، رهنمون و منجر خواهد شد و هیچ‌گاه میان معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی، شکافی وجود نخواهد داشت. ارسطو نخستین کسی است که به این سخن سقراط اعتراض کرد و گفت، همیشه این امکان وجود دارد که بین معرفت و عمل اخلاقی، شکاف وجود داشته باشد. او این فاصله را ناشی از چیزی می‌دانست که امروزه به آن «ضعفِ اراده» می‌گویند و خود او به آن «ضعف اخلاقی»[1] می‌گفت. ضعف اخلاقی و یا به تعبیر امروزی، ضعف اراده، به این معناست که گاهی من می‌دانم چه باید بکنم و چه نباید بکنم، امّا چون سستی اراده دارم، به آنچه که باید بکنم، عمل نمی‌کنم، یا آن چیزی را که نباید بکنم، مرتکب می‌شوم.

□ گرایشهای کلّی در فلسفهٔ اخلاق چیست؟

▣ بسته به اینکه سؤال شما به معناشناسی اخلاق، یا معرفت‌شناسی اخلاق، و یا وجودشناسی اخلاق مربوط شود، خیلی فرق می‌کند. اگر سؤال شما به معناشناسی اخلاق مربوط شود، می‌توان گفت گرایشهای بسیار مهمّ روزگار ما دو گرایش هستند. یک گرایش می‌گوید، کاربردی که مفاهیم اخلاقی در اخلاق دارند، غیر از کاربردی نیست که در غیر اخلاق دارند. یعنی همان‌طور که وقتی این الفاظ در غیر اخلاق به کار می‌روند، معنایی کاملاً ابزاری دارند، وقتی در اخلاق به کار می‌روند هم کاربرد ابزاری دارند.

---

1. moral weakness

وقتی می‌گویید این بیل، بیلِ خوبی است، یعنی با این بیل، خوب می‌توان باغچه را بیل زد. به عبارت دیگر جنبهٔ ابزاری دارد. به همین ترتیب، وقتی می‌گوییم راستگویی خوب است، یعنی در جامعه با راستگویی می‌توان امنیّت، اعتماد، و انسجام اجتماعی پدید آورد.

دیدگاه دوّم می‌گوید، وقتی الفاظ اخلاقی در اخلاق استعمال می‌شوند، معنایشان غیر معنایی است که در غیراخلاق به کار می‌روند. باید بگوییم در معرفت‌شناسی اخلاق، دو جریان بسیار مهمّ در روزگار ما وجود دارد: یکی رئالیزم اخلاقی و یکی آنتی‌رئالیزم اخلاقی. رئالیزم اخلاقی، دیدگاهی در معرفت‌شناسی اخلاق است که اعتقادش بر این است که در اخلاق، استدلال امکان‌پذیر است. آنتی‌رئالیزم اخلاقی می‌گوید، استدلال امکان‌پذیر نیست؛ انسانها در اخلاق نمی‌توانند به سود مدّعیات خود دلیل بیاورند. اگر چنین باشد، در اخلاق با رجحانهای شخصی، ذوق و سلیقه‌ها، و ترجیحات سروکار داریم. بنابراین توجیه[1]، در اخلاق وجود ندارد. امّا رئالیزم اخلاقی می‌گوید، توجیه در اخلاق امکان دارد. همان‌طور که اگر ما در باب وزن این گلابی اختلاف پیدا کنیم و شما بگویید وزن این گلابی ۱۰۰ گرم است، من بگویم کمتر از ۱۰۰ گرم است، و شخص ثالثی بگوید بیشتر از ۱۰۰ گرم است، میزان بیرونی‌ای وجود دارد که هر سه ما آن را قبول داریم و با رجوع به آن، می‌فهمیم حق با کدام یک از ما سه نفر است، به همین ترتیب اگر در مسائل اخلاقی با هم اختلاف پیدا کنیم، معیار و میزان بیرونی‌ای وجود دارد تا با رجوع به آن معیار و میزان بیرونی، بتوان اختلافات را فیصله داد و فهمید حق با شما بود، یا با بنده، و یا با شخص ثالث.

□ چرا این دیدگاه علی‌القاعده با اخلاق اجتماعی منطبق نیست؟

1. justification

▣ زیرا وقتی ما با ترجیحات فردی کار داریم، در جامعه بر اساس چه ملاک و معیاری باید عمل کنیم؟ وقتی همهٔ ما با ترجیحات فردی سروکار داریم، می‌توانیم رأی دهیم و به مقتضای آن رأی، عمل کنیم. به نظر من، یگانه مورد رجوع به آرا وقتی است که ترازو وجود ندارد. مثلاً هیچ‌وقت در باب اینکه وزن یک بشقاب چقدر است، به آرای عمومی رجوع نمی‌کنیم، زیرا ترازو وجود دارد و اندازه می‌گیریم. وقتی به آرای عمومی رجوع می‌کنیم که هیچ ترازویی وجود نداشته باشد. می‌گوییم چون هیچ ترازویی وجود ندارد، با یک امر ذهنی[1] سروکار داریم. از سوی دیگر، نمی‌توان در صحنهٔ عمل اجتماعی، راجع به این قضیّه تصمیمی نگرفت، پس رأی بگیریم و آن رأی‌ای را که اکثریّت می‌دهند، مبنای تصمیم‌گیریهای اجتماعی خود قرار دهیم. به همین صورت می‌توان گفت، هیچ‌کس نمی‌تواند اثبات کند که دروغ گفتن بد است، امّا در عین حال اگر اکثریّت مردم رأی دهند که دروغ گفتن بد تلقّی شود، «دروغگویی بد است» مبنای تصمیم‌گیری اجتماعی می‌شود.

□ این مبنایی برای اخلاق نسبی فراهم نمی‌کند؟

▣ اخلاق نسبی به چه معنا؟ اخلاق نسبی هم چند معنا دارد. یک وقت می‌گوییم اخلاق نسبی است و مرادمان این است که اخلاق این جامعه با اخلاق آن جامعه متفاوت است؛ حال چه این دو جامعه، دو جامعه هم‌مکانِ ناهمزمان باشند، چه همزمان ناهم‌مکان باشند، و چه ناهم‌مکانِ ناهمزمان باشند. در هر سه حال، ممکن است بگوییم این جامعه اخلاقیّاتی دارد و آن جامعه اخلاقیّات دیگری. اگر مرادتان از نسبیّت‌گرایی این باشد، می‌توان قایل به نسبیّت بود؛ یعنی می‌توان گفت اخلاق این جامعه با اخلاق آن جامعه

---

1. subjective

فرق می‌کند.امّا ممکن است وقتی می‌گویید اخلاق نسبی است، منظورتان این باشد که حتّی یک اصل اخلاقی وجود ندارد که آن اصل، مورد وفاق همهٔ آدمیان باشد. از سخن من، لزوماً این نوع نسبیّت برنمی‌آید. ممکن است یکی دو تا اصل مورد وفاق باشند، امّا در بقیّهٔ امور، وفاق نباشد و در مورد آن امور، مجبور باشیم که به آرای اکثریّت مراجعه کنیم.

امّا در گرایشهای اخلاقی‌ای که مربوط به وجودشناسی اخلاق می‌شوند، دو گرایش عمده وجود دارد: یکی گرایش قایلان به کشف اخلاق است و دیگری گرایش قایلان به جعل اخلاق. امّا به طور کلّی، امروزه چهار مکتب مهمّ در فلسفهٔ اخلاق وجود دارد. تا نیمهٔ اوّل قرن بیستم، دو مکتب عمده در اخلاق وجود داشت، امّا از نیمهٔ دوّم این قرن، دو مکتب دیگر هم افزوده شد. اکنون می‌توان گفت که چهار مکتب عمده وجود دارد. یک مکتب، مکتبی است که از آن به مکتب قایلان به وظیفه‌گروی، یا اصالت وظیفه[1] تعبیر می‌کنند. مدّعای قایلان به اصالت وظیفه این است که یک سلسله کارها خوبند و یک سلسله کارها بد. نه خوب بودن آن کارها و نه بد بودن این کارها، به آثار و نتایجی که بر آنها مترتّب می‌شود، بستگی ندارد. «راست بگو ولو افلاک در هم بریزند». راست گفتن، وظیفهٔ انسان است. اگر در اثر راست گفتن، آسمان به زمین بیاید و زمین به آسمان برود و افلاک درهم بریزند، مهمّ نیست؛ ما باید راست بگوییم. به عبارت دیگر فقط ماییم و وظیفهٔ اخلاقی. باید چیزهایی را که وظایف اخلاقی ما هستند، فارغ از اینکه وقتی انجام بگیرند چه نتایجی بر آنها مترتّب می‌شود، انجام دهیم.

□ آیا این مکتب به سؤالات حوزه‌های مختلف اخلاق پاسخ می‌دهد؟

▣ بله.

1. deontologism

□ قایلین به اصالت وظیفه، در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق و مثلاً در حوزهٔ وجودشناسی اخلاق، به کدام گرایش معتقدند؟

▣ مثلاً وظیفه‌گروان در قسمت وجودشناسی اخلاق، اخلاق را از مقولهٔ کشف می‌دانند، نه از مقولهٔ جعل. هر کدام از این مکتبها که نام می‌برم، در خیلی از زمینه‌ها به خیلی از سؤالات جوابهایی گفته‌اند، امّا من اجمالاً مطلب را عرض می‌کنم. به نظر من این مکتب قابل دفاع نیست. امّا من فعلاً کاری به داوری ندارم.

مکتب دوّمی به نام مکتب نتیجه‌گروی، یا اصالت نتیجه[1] وجود دارد. این مکتب می‌گوید، درستی یا نادرستی افعال به آثار و نتایجی است که بر آنها مترتّب است. اگر گفته‌اند راست گفتن خوب است، به خاطر این است که راست گفتن، آثار و نتایج خاصّی به دنبال خود می‌آورد. اگر گفته‌اند دروغ گفتن بد است، به خاطر این است که آثار و نتایج خاصّی به دنبال خود دارد. این مکتب، مکتب اصالت نتیجه است و به نتیجهٔ کارها نظر دارد و خوب و بد را متعلّق به نتیجهٔ کارها می‌داند. این مکتب در درون خود به مکاتب عدیده‌ای منقسم می‌شود که معروفترین آنها، مکتب اصالت فایده[2] است. این مکتب قایل است که خوبی و بدی افعال، وابسته به میزان لذّت و اَلَمی است که این افعال به دنبال می‌آورند. هر کاری لذّت بیشتری به دنبال آورد، خوبتر است و هر کاری اَلمِ بیشتری به دنبال آورد، بدتر. این مهمّترین مکتب از میان مکاتب نتیجه‌گراست.

مکتب سوّمی وجود دارد که از آن به مکتب اخلاقِ حق‌محور[3] تعبیر می‌شود. در این مکتب، اخلاق را بر وظیفه مبتنی نمی‌کنند، بلکه بر حقّ مبتنی می‌کنند. می‌گویند ما در اخلاق نباید دایماً بگوییم آدمیان چه وظایفی دارند،

---

1. teleologism
2. utilitarianism
3. rights-based ethics

باید بگوییم آدمیان چه حقوقی دارند. البته شکّی ندارد که وقتی برای من، حقّ اثبات شد، در اثر اثبات آن حق برای من، بر شما نسبت به من وظایفی پدید می‌آید. امّا مهمّ آن است که محور حقوق است، نه تکالیف و وظایف.

مسلک چهارمی هم وجود دارد که از آن به مسلک اخلاقِ فضیلت‌محور[1] تعبیر می‌کنیم؛ مکتبی که می‌گوید، در اخلاق فقط و فقط فضیلت، یعنی حالِ درونی مطلوبی که برای انسان پدید می‌آید، باید محلّ توجّه قرار گیرد. اگر به افعال ظاهری که ما با چشم، گوش، دست، و پا انجام می‌دهیم، خوبی و بدی‌ای توجّه پیدا کند، به خاطر تأثیری است که آنها در ایجاد یا جلوگیری از ایجاد حال درونی‌ای به نام فضیلت دارند، نه چیز دیگری. این مکتبی است که ارسطو به آن اعتقاد داشت. در روزگار ما هم کسانی مثل اسلاوت[2] و مک‌اینتایر[3] این مکتب را در نیمهٔ دوّم قرن بیستم از نو احیا کردند.

چهار مکتب مهمّ، اینها هستند. بنابراین، تمام نزاع بر سر این است که آیا ما وظایفی داریم که باید آنها را فارغ از نتایجشان انجام دهیم، یا هرچه وظیفهٔ ماست به خاطر نتایج آنهاست؟ به عبارت دیگر، حقوق مهمّند، نه وظایف. وظایف متفرّع بر حقوق هستند. فضیلت، حالت مطلوب درونی انسان است و هر فعلی از کسی که این حالت درونی را داشته باشد، صادر شود، از لحاظ اخلاقی خوب است.

□ اگر بخواهیم راجع به گرایشها و سؤالهای هر کدام از چهار مکتبی که فرمودید، بحث کنیم، خیلی طولانی می‌شود. امّا گرایش آخر (گرایش به فضیلت) خیلی سابجکتیو است. وقتی در وادی اخلاق آنالیتیک قرار می‌گیرد، به آن پرسشها چگونه پاسخ می‌دهد؟ چون فضیلت، خیلی درونی و سابجکتیو است، چگونه به سؤالات اخلاق آنالیتیک در آن سه وادی ـ که هر سه خیلی عینی و

---

1. virtue-based ethics
2. Slote
3. Macintyre

ابجکتیو بودند ـ پاسخ می‌دهد؟

▣ ابتدا یک مثال بزنم تا روشن شود که این اخلاق چه می‌خواهد بگوید. یک نمونه از اخلاق فضیلت‌محور را عرض می‌کنم. روایت اخلاق ارسطویی را به عنوان یک نمونه از اخلاق فضیلت‌محور در نظر بگیرید. ارسطو می‌گفت، انسان باید در درون خود دارای چهار فضیلت: حکمت، شجاعت، عفّت، و عدالت باشد. این چهار فضیلت، باید در درون هر کسی پرورده شوند. بعدها مسیحیان گفتند، ما این فضایل را قبول نداریم. باید سه فضیلت: ایمان، امید، و عشق هم به آنها اضافه شود. آنها از این سه فضیلت، به فضایل الهی تعبیر می‌کردند. لُبّ سخن ارسطو این است که اگر در درون تو این چهار فضیلت راسخ شده باشد، هر کاری از تو صادر شود، خوب است. اوّل تو باید از درون، پاک شوی. هر کار بیرونی‌ای از درونِ پاک صادر شود، کار خوب و اخلاقی‌ای است. عیب اوّل این اخلاق این است که مثلاً وقتی فعل دروغگویی از سوی دو نفر صادر شود، ممکن است بگوییم چون یکی از آنها صاحب آن چهار فضیلت است، دروغگویی او را باید متّصف به خوبی کنیم و چون دیگری دارای آن چهار فضیلت نیست، دروغگویی او ناشی از آن فضایلش نیست و باید دروغگویی او را از لحاظ اخلاقی بد بدانیم. در واقع داوری اخلاقی نمی‌توانیم بکنیم. به تعبیر دیگر، این اخلاق، اخلاقی است که می‌تواند یک اخلاق برای عامل[1] باشد، امّا نمی‌تواند یک اخلاق برای ناظر[2] باشد. این اخلاق می‌تواند یک اخلاق عامل باشد، امّا نمی‌تواند یک اخلاق ناظر باشد. زیرا اخلاق از این حیث، به دو قسم منقسم است. اخلاقهایی هستند که اخلاق برای عامل هستند؛ یعنی می‌گویند من انسان چه کنم و چه نکنم. اخلاقهایی هم هستند که اخلاق برای ناظر هستند؛ یعنی می‌گویند دربارهٔ کارهایی که دیگران کرده‌اند، چه داوریهای اخلاقی‌ای بکنم و چه

1. agent morality
2. spectator morality

داوریهای اخلاقی‌ای نکنم. لذا اخلاق فضیلت‌محور راه داوری را می‌بندد و اگر به درد بخورد، فقط به درد خود شخص می‌خورد. این اخلاق، طبعاً در مقابل آن تحلیلهایی که شما به آنها اشاره کردید، مشکل پیدا می‌کند. داعیان امروزین این اخلاق (کسانی مثل اسلاوت یا مک‌اینتایر) هم با همین مشکلات دست و پنجه نرم می‌کنند.

□ آیا در سنّت اسلامی، چیزی به نام مکاتب فلسفی اخلاق داریم؟

▣ سنّت اسلامی ما از نظر فلسفهٔ اخلاق، سه نقیصه دارد. یک نقیصه این است که چیزی که از آن به فلسفهٔ اخلاق تعبیر می‌شود، در سنّت اسلامی ما به عنوان یک دانش مستقل وجود نداشته است. در سنّت اسلامی در باب فلسفهٔ اخلاق، فقط بحث حُسن و قُبح را که متکلّمان مطرح می‌کرده‌اند، داریم. دغدغه آنها هم بیشتر، بحث صفات و افعال الهی بوده‌است. در مسئلهٔ حُسن و قُبح، بحثهای بسیار کمی در باب اخلاق وجود دارد که اشاعره و معتزله به آنها اشاره داشته‌اند.

مشکل دوّم در اخلاق اسلامی این است که در این اخلاق، کوشش در جمع بین چیزهایی شده‌است که جمع‌شدنی نیستند. مثلاً در کتابهای اخلاق اسلامی می‌خواهند فضایل چهارگانهٔ ارسطویی و نظریهٔ حدّ وسط را با اخلاق قرآنی و سنّتی ما که یک اخلاق سامی است، جمع کنند. اخلاق یونانی با اخلاق سامی جمع‌شدنی نیست. در کتابهای اخلاقی متأخّر مثل جامع السعاداتِ ملاّ مهدی نراقی و معراج السعادة ملاّ احمد نراقی می‌بینید که بحث حدّ وسط مطرح است. حدّ وسط، فضیلت است و افراط و تفریط آن، رذیلت. امّا ما فضایلی داریم که طبق کتاب و سنّت حتماً فضیلتند، امّا قابل جای دادن در نظریّهٔ حدّوسط نیستند. مثلاً ایمان از لحاظ ادیان سامی فضیلت است. حال این فضیلت حدّوسط بین کدام دو حدّ افراط و تفریط است؟ تقرّب به خدا فضیلت است، امّا بین کدام جانب افراط و کدام جانب تفریط

قرار دارد؟ در اینجا اخلاقی به چشم می‌خورد که می‌خواهد هم پاس تعالیم افلاطون و ارسطو را داشته باشد و هم با قرآن و روایات سازگاری داشته باشد. این هم عیب دوّم. عیب سوّم اینکه خود کارهایی که به مفاهیم اخلاقی متّصف می‌شوند، ایضاح مفهومی نشده‌اند. این هم مهمّ است. مثلاً شما در اسلام معتقدید که «رجاء» خوب است و «امنیّه» بد؛ «امل» نه خوب است و نه بد، امّا «طول‌الامل» بد است. حال من از شما می‌پرسم این سه چه فرقی با هم می‌کنند. رجاء، امنیّه، و امل چه فرقی با هم دارند؟ شما در جواب می‌گویید، رجاء به فارسی به معنای امید است و امل، یعنی آرزو. امّا بحث بر سر این است که امید با آرزو چه فرقی دارد؟ خود اینها هم ایضاح مفهومی نشده‌اند. این است که در جهان اسلام، واقعاً از حیث آن چیزی که امروز به اخلاق آنالیتیک (اخلاق تحلیلی) تعبیر می‌کنیم، در فقریم. بدون اینکه بخواهم رجز بخوانم و شعار بدهم، باید بگویم که ما از نظر فلسفهٔ اخلاق، در عالم اسلام بسیار فقیریم.

□ در حوزه‌های دیگر نظری چطور؟ جامعه‌شناسی اخلاق، روان‌شناسی اخلاق؟

◙ در آنها هم به طریق اولی؛ در علوم تجربی مربوط به اخلاق هم به طریق اولی.

□ آیا در حوزه‌های علمیّه شیعه، مواردی از فلسفهٔ اخلاق تدریس می‌شده است، یا می‌شود؟

◙ نه، هیچ‌وقت تدریس نشده‌است. در دو دههٔ اخیر بعد از انقلاب، چیزهایی تحت عنوان فلسفهٔ اخلاق تدریس می‌شود، امّا آنها هم بسیار سطحی هستند و علاوه بر این، بسیاری از مباحثش اصلاً فلسفهٔ اخلاق نیستند، بلکه عنوان فلسفهٔ اخلاق دارند.

□ یعنی از میراثهای مکتبهای سنّتی دینی، چیزی راجع به فلسفهٔ اخلاق نداریم؟

▣ نه، چیزی به صورت سیستماتیک نداریم. ممکن است اخگرهای فکری وجود داشته باشد که امروزه به درد ساختن یک سیستم بخورند و برای یک سیستم مواد خام شوند، امّا خود آنها مطلقاً سیستماتیک نیستند.

□ قطعاً شما قبول دارید که می‌توان از اخلاق سیاسی صحبت کرد. به نظر شما ویژگیهای اخلاق سیاسی و حوزهٔ نظری اخلاق سیاسی چیست؟ بهتر است بگوییم اخلاق سیاسی، چه فرق با سایر شاخه‌های اخلاق می‌کند؟

▣ به نظر من، فرق عمدهٔ اخلاق سیاسی با سایر شاخه‌های اخلاق این است که در اخلاق سیاسی بحث بر سر آن است که در ارتباط با قدرت چه باید کرد و چه نباید کرد. همهٔ «چه باید کرد؟» و «چه نباید کرد؟»ی که مربوط به حوزهٔ قدرت می‌شوند، اخلاق سیاسی را می‌سازند. همین‌طور که ما می‌توانیم اخلاق اقتصادی، اخلاق خانوادگی، اخلاق دانشجویی، اخلاق پزشکی، و اخلاقهای دیگر داشته باشیم، اخلاقی هم به عنوان اخلاق سیاسی می‌توانیم داشته باشیم. اخلاق سیاسی، آن بخش از اخلاق است که به این بحث می‌پردازد که در بافت قدرت چه باید کرد و چه نباید کرد. در واقع هر بحثی که از این حیث مربوط به مقولهٔ قدرت شود که در مقولهٔ قدرت چه باید کرد و چه نباید کرد، اخلاق سیاسی است. اینکه می‌گویم از این حیث که چه باید کرد و چه نباید کرد، برای این است که اخلاق سیاسی را با جامعه‌شناسی سیاسی و روان‌شناسی سیاسی اشتباه نگیریم.

مسائل مورد بحث در اخلاق سیاسی را می‌توان به دو دستهٔ بزرگ تقسیم کرد: مسائل مربوط به روابط حکومتها با یکدیگر و مسائل مربوط به روابط حکومت با افراد جامعهٔ خود. به گمان من، بهتر است مسائل دستهٔ اوّل را تحت عنوان اخلاق روابط بین‌الملل مندرج کنیم. در اینجا فقط چند کلمه‌ای

در باب مسائل دستهٔ دوّم می‌گویم. به نظر می‌رسد مسائل مربوط به روابط حکومت با مردم را بتوان از حیث اخلاقی، به سه مسئلهٔ بزرگ ارجاع و تحویل کرد؛ کما اینکه دیگران به چنین ارجاع و تحویلی دست زده‌اند. مسئلهٔ اوّل این است که آیا در یک حکومت، کسانی که به نام رئیس‌جمهور، نمایندهٔ مجلس، و یا هر عنوان دیگری نمایندگی مردم را بر عهده دارند و از طرف مردم ـ چه به نحو مستقیم و چه به نحو غیرمستقیم ـ انتخاب شده‌اند تا در اداره و تدبیر زندگی جمعی مردم دخالت داشته باشند، اخلاقاً باید مطابق با داوریهای اخلاقی مردم عمل کنند، یا بر طبق داوریهای اخلاقی‌ای که خود دارند. به عبارت دیگر، در آنچه می‌کنند یا نمی‌کنند، باید تشخیص اخلاقی مردمی را که آنها را برگزیده‌اند ملاک عمل قرار دهند، یا تشخیص اخلاقی خود را؟

مسئلهٔ دوّم این است که آیا وظایف و مسئولیّتهای اخلاقی‌ای وجود دارند که فقط برای دولتمردان و سیاستمداران مصداق پیدا کنند و در خارج از حوزهٔ سیاست، مورد و مصداقی پیدا نکنند، یا نه؟

مسئلهٔ سوّم اینکه آیا دولتمردان و سیاستمداران اخلاقاً می‌توانند در زندگی سیاسی خود ضوابط اخلاقی‌ای را که در خارج از حیطهٔ سیاسی برای آنها الزام‌آور بوده‌است، نقض کنند و زیر پا بگذارند؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان گفت حیات سیاسی اقتضائات و الزامات خاصّ خود را دارد و یکی از آن اقتضائات و الزامات این است که اهل سیاست در مواردی باید ضوابط اخلاقی حاکم بر رفتار سایر مردم را نقض کنند و کارهایی بکنند که اگر اهل سیاست نبودند، اخلاقاً مجاز به انجام آن کارها نبودند؟ مثلاً آیا می‌توانند دروغ بگویند، مردم‌فریبی کنند، خشونت غیرعادلانه بورزند، خُلفِ وعده کنند و ...؟ مسئلهٔ سوّم، همان مسئله‌ای است که معمولاً تحت عنوان مسئلهٔ «دستهای آلوده»[1] طرح می‌شود.

---

1. *dirty hands*

□ گرایشها و مکاتب مختلفی هم در این زمینه وجود دارد؟

▣ بله، گرایشهای مختلفی وجود دارد. یک گرایش امروزین، گرایش قراردادگرایی[1] است که معنای آن این است که در حوزهٔ سیاست، فقط به آن چیزی که اکثریت مردم قرارداد کرده‌اند، ملتزمیم و به هیچ چیز دیگری ملتزم نیستیم.

□ در زمینهٔ اخلاق اجتماعی، ناهنجاریها و نابسامانیهایی را احساس می‌کنیم. یک نوع آنارشی اخلاقی در فضای امروز جامعه می‌بینیم که معلول تغییرات در سطوح عمیق‌تری است. این دلایل و این سطوح عمیق‌تر را چگونه تبیین و تحلیل می‌کنید؟ دیگر اینکه اگر در مقام نظرورزی بخواهیم وضعیّت اخلاق را در جامعهٔ ایران ترسیم کنیم، از کدام گرایش و مکتب می‌توانیم مدد جوییم؟

▣ ظاهراً سؤال شما این است که اگر اکنون در جامعه نابسامانیها و کمبودهای اخلاقی داریم، در تحلیل نهایی، علّت این نابسامانی اخلاقی یا نااخلاقی زیستن ما چیست؟ به نظر من اینکه اکنون به صورت نااخلاقی زندگی می‌کنیم، معلول علّتهای مختلفی است. برای ذکر علّت اوّل نااخلاقی زیستن، از تفکیکی که در روان‌شناسی و بخصوص در نهضت سوّم روان‌شناسی (روان‌شناسی انسان‌گرایانه) صورت گرفت، استفاده می‌کنم. در روان‌شناسی انسان‌گرایانه، سخن کسانی مثل راجرز و مزلو بر سر این است که نیازهای آدمیان قابل طبقه‌بندی است؛ نیازهای اوّلیه، نیازهای ثانویّه، نیازهای ردهٔ سوّم، نیازهای رده چهارم و ... من فعلاً به تفصیل این نیازها و اینکه چند دسته هستند، کاری ندارم، امّا اجمالاً می‌گویم که نظریهٔ نیازهای رده‌بندی شده قایل است که تا نیازهای ردهٔ اوّل ما در جامعه ارضا نشوند،

---

1. conventionalism

نیازهای ردهٔ دوّم پدید نمی‌آیند تا ارضا شوند، یا نشوند و تا نیازهای ردهٔ دوّم ما ارضا نشوند، نیازهای ردهٔ سوّم پدید نمی‌آیند تا ارضا شوند، یا نشوند. معنای این سخن به زبان خیلی ساده این است که تا وقتی در امر خوراک، پوشاک، مسکن، خواب، استراحت، و غریزهٔ جنسی هنوز نیازمندیم و نیازهای این رده برآورده نشده‌اند، اصلاً نیازهای رده‌های بالاتر مثل نیازهای مربوط به ایمنی، محبّت، احساس تعلّق قلبی و باطنی، احترام، حیثیّت اجتماعی، و رشد اخلاقی و معنوی در ما پدید نمی‌آیند. یک علّت عمده اخلاقی نزیستن ما این است که نیازهای معیشتی اولیّه ما برآورده نشده‌اند. وقتی این نیازها برآورده نشده باشند، رعایت قواعد اخلاقی معنا ندارد. «رستم چه کند در صف / دستهٔ گل و ریحان را». وقتی در صف جنگ هستید، دستهٔ گل و ریحان به دست نمی‌گیرید. دستهٔ گل و ریحان مربوط به مجلس بزم و مهمانی است، نه میدان جنگ. وقتی جامعه، میدان جنگ و نزاع بر سر اوّلیّات زندگی است، نمی‌شود قواعد اخلاقی را رعایت کرد. انسانهایی که دستخوش قحطی هستند، در مناسبات خود با هم، قواعد اخلاقی را بیشتر رعایت می‌کنند، یا انسانهایی که اوّلیّات زندگی‌شان برآورده شده‌است؟ این علّت اوّل نااخلاقی زیستن ماست که در جامعهٔ ما وجود دارد. چون نیازهای اوّلیه ما برآورده نشده‌است، طبعاً رعایت قواعد اخلاقی که جزو نیازهای رده‌های بالاتر ماست، انجام نمی‌شود. این یک عامل بسیار مهمّ است که باید به آن توجّه کرد.

علّت دوّمی که اگر بخواهیم جامعه اخلاقی شود، می‌توان به آن اشاره کرد، این است که باید ابتدا نیروهای باوراننده وارد کار شوند، بعد نیروهای انگیزاننده، و بعد نیروهای وادارنده. هر سه نیرو باید وارد کار شوند، امّا دقیقاً به ترتیبی که عرض کردم. اوّل باید نیروهای باوراننده وارد کار شوند تا با استدلال به مردم بباورانند که این کار خوب است و این کار بد. اگر اکثریّت عظیمی از مردم، براستی باور کنند که این کار خوب است و این کار

بد، کار خوب را انجام می‌دهند و کار بد را رها می‌کنند.

بنابراین ابتدا نیروهای باوراننده باید وارد کار شوند. اکثریّت عظیمی از مردم توسّط نیروهای باوراننده، به طرف انجام دادن کارهای خوب و انجام ندادن کارهای بد می‌روند. یک تعدادی کمی باقی می‌مانند. در اینجاست که باید از نیروهای انگیزاننده یا همان نظام پاداشی استفاده کنیم. به این صورت که برای کسانی که هنوز باور نکرده‌اند این کار خوب است یا بد، زمینه‌ای اجتماعی فراهم آوریم که اگر کار خوب انجام دهند، یا کار بد انجام ندهند، پاداش ببینند. فقط اگر نیروهای انگیزاننده هم کارشان را انجام دادند و باز معدودی ماندند که نخواستند زیر بار قواعد اخلاق بروند، باید از نیروهای بازدارنده، یا همان جرم و جریمه، زندان، و بگیر و ببند استفاده کنیم. در جامعهٔ ما این سه مرحله از آخر شروع شده‌است. اوّل نیروهای بازدارنده و بگیر و ببند و بزن و بکش و ... وارد کار می‌شوند، بعد اگر نوبت برسد، به نیروهای انگیزاننده می‌رسد و باز اگر نوبت برسد، به نیروهای باوراننده می‌رسد (من معتقدم در جامعهٔ ما اصلاً نوبت به نیروهای باوراننده نرسیده‌است). درحالی‌که اخلاق باید با نیروهای باوراننده شروع شود، بعد نیروهای انگیزاننده، و بعد نیروهای وادارنده.

□ شما وضعیت اخلاق را چگونه ترسیم می‌کنید؟ طبق گفته شما این وضعیت، اسفناک است. با چه ملاک، عینک، و دیدگاهی نگاه می‌کنید؟

▣ اگر از دیدگاه دینی صرف نگاه کنیم، اکنون جامعهٔ ما اخلاقی نیست. اگر هم از دیدگاه عقلانی معنوی نگاه کنیم، جامعهٔ ما اخلاقی نیست. دیدگاه دینی، یک دیدگاه صرفاً نقلی است. به این معنا که به قرآن و احادیث رجوع می‌کنیم تا ببینیم آنها چه جامعه‌ای را اخلاقی می‌دانند و چه جامعه‌ای را اخلاقی نمی‌دانند. مثلاً قرآن توصیه می‌کند که وقتی با قومی دشمنی دارید، دشمنی شما باعث نشود در حقّ آنها بی‌انصافی کنید. در جامعهٔ ما اگر کسی

صاحب قدرت باشد و با کس دیگری دشمن باشد، هر کار بتواند با او می‌کند. هیچ چیز جلودار او نیست و این خلاف دین است. از سوی دیگر آمده‌است: «لا تجسّسوا»، در احوال یکدیگر تجسس نکنید. «لحم اخیه میتاً فکرهتموه»، غیبت مکنید. با این معیارها، ما اخلاقی نیستیم. با معیارهایی که علی‌ابن‌ابی‌طالب راجع به رابطهٔ حاکم و رعایا می‌گفت، ما اخلاقی نیستیم. این دیدگاه دینی. امّا اگر با دیدگاه عقلانی معنوی نگاه کنیم، این دیدگاه دو دغدغه دارد: یکی اینکه کلّ جامعه با روشهای عقلانی اداره شود و یکی هم اینکه به صورتی اداره شود که مردم از لحاظ معنوی دایماً در حال رشد باشند. اگر از این دیدگاه هم نگاه کنیم، اخلاقی نیستیم و اخلاقی زندگی نمی‌کنیم.

□ از همان نگاه دوّم به خود می‌نگریم. نگاه شما چگونه نگاهی است که می‌گوید این جامعه اخلاقی نیست؟ چه فاکتورهایی را مثبت ارزیابی می‌کنید که بعد آنها را روی وضع موجود می‌گذارید و نمرهٔ منفی می‌دهید؟

▣ اوّل چیزی که وجود دارد، این است که معنویّت، همراه با آزادی تحقّق می‌یابد. هیچ کاری نیست که هر قدر هم خوب باشد، اگر شما آن را از سر اجبار انجام داده باشید، از لحاظ معنوی بالا بروید. به عبارت دیگر هیچ کار خوبی نیست که اگر مجبورانه باشد، شما را رشد معنوی دهد و هیچ کار بد مجبورانه‌ای نیست که شما را از لحاظ معنوی افت دهد. از لحاظ معنوی، کارهای خوبی شما را رشد می‌دهند که آزادانه انجام گیرند و کارهای بدی شما را افت می‌دهند که آزادانه انجام گرفته باشند. کاری که مجبورانه انجام گیرد، اگر خوب باشد، شما را از لحاظ معنوی رشد نمی‌دهد و اگر بد باشد، شما را از لحاظ معنوی افت نمی‌دهد. بنابراین اوّل شرط یک جامعهٔ معنوی این است که آزاد باشد. امّا فوری نگویند آزادی همان هرج و مرج، و بی‌بند و باری است. آزادی قید می‌خورد، امّا قید آن را هم باید انسانهای آزاد بزنند. باید

انسانهای آزاد اجماع کنند که ما می‌خواهیم خود آزادی خود را در فلان حدّ متوقّف کنیم. این اوّل شرط یک جامعهٔ معنوی است.

شرط دوّم جامعهٔ معنوی این است که جامعه‌ای باشد که اگر کسی در آن جامعه به کار شرافتمندانه‌ای اشتغال داشت، از لحاظ معیشتی بتواند زندگی آبرومندانه‌ای داشته باشد. تا بتواند عمر و نیروی خود را صرف معنویات کند. مرادم از معنویّات، فقط ذکر و ورد نیست. بلکه مرادم این است که او بتواند به هنر، ادبیّات، عرفان، تنهایی، محاسبهٔ نفس، با خود سخن گفتن، تحلیل روانی خود، و کارهای معنوی از این دست بپردازد. جامعه‌ای که در آن، با ۸ ساعت کار شرافتمندانه بتوان معیشت را به نحو آبرومندی اداره کرد، جامعه‌ای معنوی است. امّا اگر در جامعه‌ای چنین نشود، دو راه باقی می‌ماند: راه اوّل آن است که ۸ ساعت کار را ۱۲، ۱۳، و یا ۱۵ ساعت کنیم و یا در واقع کمّیّت را زیاد کنیم که در آن حال، دیر یا زود از لحاظ روحی و جسمی فرسوده می‌شویم. راه دوّم آن است که کمّیّت را زیاد نکنیم، از کیفیّت کم کنیم. یعنی همان ۸ ساعت کار را انجام دهیم، امّا کار شرافتمندانه نکنیم و به انواع فریبکاریها، گرانفروشیها، کم‌فروشیها، اختلاسها، کم‌کاریها و ... دست بزنیم. معلوم است که این شقّ نیز جز انحطاط معنوی نتیجه‌ای ندارد. جامعهٔ معنوی، این‌گونه نیست. جامعهٔ معنوی، جامعه‌ای است که در آن بتوان با ۸ ساعت کار، از معیشت فارغ شد و بقیّهٔ ساعات زندگی را به معنویّات به معنای اعمّ آن پرداخت.

□ فرمودید باید عوامل باوراننده، انگیزاننده، و بازدارنده دست اندرکار باشند. آیا منظور شما این است که باید بر جامعه باور اخلاق حاکم کنیم؟

▣ آنچه شما می‌گویید، داستان دیگری است که درست هم است. امّا در اینجا چیز دیگری می‌خواهم بگویم. اینکه باید بر باور اخلاقی حاکم باشد، یک حرف است که فعلاً محلّ بحث ما نیست. محلّ بحث ما این نیست که بر

باور اخلاقی حاکم است، بلکه این است که اوّل باید به اخلاق، باوری داشته باشیم. برای اینکه اخلاقی زندگی کنیم، باید اعتقاد به اخلاقهای خاصّی در ما پدید آید. با زور و خشونت نمی‌شود ما را اخلاقی کرد. باید از راه باور وارد شوند.

□ نقطهٔ شروع این کار همین مباحث نظرورزی و آکادمیک است. برای باور، غیر از اینکه حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق و یا کلاً حوزهٔ روان‌شناسیِ اخلاق را فربه کنیم، تجویز دیگری وجود ندارد؟

▣ فربه کنید. امّا اینها را به آستانهٔ آگاهی مردم برسانید، نه اینکه این کار را فقط در دپارتمانهای فلسفهٔ اخلاق انجام دهید. منظور من این است که بعد از آنکه کار نظری و آکادمیک انجام شد، باید به آستانهٔ آگاهی مردم برسد. این مهمّ است.

به هر حال، عوامل غیراخلاقی زیستن را می‌شمردم. عامل اوّل عدم توجّه به طبقه‌بندی نیازهاست. عامل دوّم، عدم توجّه بـه نـیروهای بـاورانـنده، انگیزاننده، و بازدارنده است. عامل سوّم، وقتی انسان می‌تواند اخلاقی زندگی کند که حتی‌المقدور درون او از سه عامل: کینه، نفرت، و خشم خالی باشد. وقتی آدمی دستخوش کینه است، یا وقتی در حال خشم است، و یا گرفتار نفرت است، اخلاقی زیستن بسیار دشوار می‌شود. از این لحاظ، بـزرگترین جنایتی که نظامهای ظالم، توتالیتر، مستبد، و خودکامه در حقّ بشر می‌کنند، مربوط به امور بیرونی نیست، بلکه مربوط به این است که درون آدمیان را از خشم، کینه، و نفرت می‌آکنند. آدمی که دستخوش خشم، کینه، و نفرت است، نمی‌تواند اخلاقی زندگی کند. اخلاقی زیستن، به یک نوع خـونسردی احتیاج دارد (خونسردی به معنایی خاصّ، نه به معنایی رایج). باید در درون آدمی یک نوع آرامش باشد تا بتواند اخلاقی زندگی کند. آدمی که خشمش در سراسر ساعات بیداری و آگاهی مـعطوف بـه یک جـاست، کـینه‌اش

معطوف به یک جا، و نفرتش معطوف به یک جا (این سه پدیده با هم فرق دارند) اخلاقی زیستنش بسیار دشوار است. نظامهای توتالیتر مردم را مجمع، مخزن، و انباری از سه پدیدهٔ نفرت، کینه، و خشم می‌کنند. آدمی که درونش چنین مخزنی است، نمی‌تواند اخلاقی زندگی کند. این هم مهمّ است. مطلب بعدی این است که اخلاقی زیستن، مبانی فلسفی می‌خواهد.

□ از دیدگاه عقلانی معنوی؟

▣ بله. این مبانی اگر فرو بریزد، نمی‌توان اخلاقی زندگی کرد. یکی از مهمّترین این مبانی، این است که وقتی آدم می‌تواند معنوی زندگی کند که برای زندگی معنایی قایل باشد. آدمی که برای زندگی معنا قایل نیست، یا در زندگی به خوش‌باشی می‌افتد که خلاف اخلاق است، و یا به یأس دچار می‌شود که آن هم مانع اخلاقی زیستن است. آدمهای مأیوس و آدمهای خوش‌باش اخلاقی زندگی نمی‌کنند. برای اینکه آدم از خوش‌باشی و یأس نجات یابد، باید برای زندگی خود معنایی قایل باشد و این یک مبنای فلسفی می‌خواهد. اکنون متأسّفانه این مبنای فلسفی کمتر در دسترس است، زیرا متافیزیک‌ها در حال فرو ریختن هستند. همهٔ دیدگاههای جهانشمول در حال فرو ریختن هستند و چون این مبانی متافیزیک فرو ریخته است، طبعاً چنین مشکلی هم در اخلاق پیش می‌آید. دایماً گفته می‌شود جوانان دچار بحران اخلاقی شده‌اند، امّا این امر اختصاص به جوانان ندارد. برای جوان، پیر، زن، مرد، تحصیل‌کرده، تحصیل‌ناکرده، و هر کس که آن مبانی متافیزیک در نظرش نااستوار شده باشد و صلابتش را از دست داده باشد، اخلاقی زیستن مشکل، بلکه محال می‌شود.

مطلب دیگری که می‌خواهم اشاره کنم این است که آدمی اخلاقی زندگی می‌کند که عزّت نفس داشته باشد و خودش برای خودش محترم باشد. حرمت نفس داشتن به این معناست که آدم برای خود ارزش قایل باشد.

وقتی آدم برای خود ارزش داشته باشد، خود را به دروغ گفتن، رشوه گرفتن، دزدی، کم‌فروشی، گرانفروشی، خیانت و ... نمی‌آلاید. اگر در جامعه‌ای هر جا رفتید تحقیر شدید، عزّت نفس خود را از دست می‌دهید و نمی‌توانید اخلاقی زندگی کنید.

مسئلهٔ دیگر اینکه یکی از دیدگاه‌های بسیار جدّی متخصّصان تعلیم و تربیت این است که وقتی اخلاق در جامعه‌ای جاری و ساری خواهد بود که کسی آن جامعه را دستخوش توهّم خودبزرگ‌بینی و اینکه ما قوم برگزیده‌ایم نکرده باشد. اگر به شما بگویند که شما قوم برگزیده هستید؛ شما امّت مرحومه‌اید؛ شما مورد حمایت عوالم بالا هستید؛ و عالم ملکوت فقط به شما نظر دارد، شما نیازی به اخلاقی زیستن احساس نمی‌کنید و خود را فوق ارزشهای اخلاقی می‌بینید.

این وضعیت، هم در جامعهٔ ما، و هم در جوامع دینی دیگر وجود دارد. جوامع دینی، همیشه مستعدّ یک نوع عُجب هستند و فکر می‌کنند که چون فلان مناسک و شعائر را انجام می‌دهند، دیگر وضع خوبی دارند و در دژ استوار و قلعهٔ حصینی واقع شده‌اند. وقتی به شما بگویند اگر فلان کار را بکنید، دیگر مشکلی ندارید، شما آن چند کار را که معمولاً هم جنبهٔ مناسک و شعائری دارند، انجام می‌دهید و در دیگر موارد، خود را یله و رها احساس می‌کنید. متأسّفانه در همهٔ ادیان و مذاهب، استعداد این عُجب وجود دارد. اخلاق در جامعه‌ای رواج می‌یابد که در آن جامعه، هیچ‌کس معتقد نباشد که من به عنوان یک فرد و یا ما به عنوان یک جامعه و قوم، فرد یا قوم برگزیده، محبوب خدا، و امّت مرحومه‌ایم. مسیحی‌ای که معتقد باشد که تا وقتی عشریه خود را می‌پردازد و هر هفته در کلیسا حضور می‌یابد و برای کشیش نان شیرینی می‌پزد، کارش درست است و شخص خوبی است، مستعدّ آن است که هر ضابطهٔ اخلاقی را زیر پا بگذارد. شش علّتی که ذکر کردم، دست به دست هم داده‌اند و ما را دستخوش ضعف اخلاقی کرده‌اند.

□ من سؤالی کردم که هنوز جواب خود را نگرفته‌ام. دلایلی را که شما تبیین فرمودید، مربوط به جامعه‌ای می‌شوند که اصلاً لازم نیست بگوییم چنان جامعه‌ای اخلاق است، یا نه. زیرا اظهرُ منَ الشّمس است که چنین جامعه‌ای اخلاق نیست. معلوم است که جامعه‌ای که در آن حرمت نفس نباشد و انسانها برای معیشت خود دچار مشکلات عمده باشند، جامعه اخلاق نیست. امّا من می‌گویم اگر فرضاً شما در یک جامعهٔ ناشناخته‌ای بروید و بخواهید ببینید که آن جامعه، اخلاق است یا خیر، چند ملاک عمده را لحاظ می‌کنید؟ شما با کدام دریچه نگاه می‌کنید و یک جامعه را به این متّصف می‌کنید که اخلاق است یا اخلاق نیست. به عبارت دیگر، فارغ از مقام تحلیل وضع موجود، چه چیزهایی را پارامترهای توضیح‌دهندهٔ وضعیّت اخلاق جامعه می‌دانید؟

▣ من با شش سنجه و معیار درباره اینکه جامعه‌ای اخلاق است یا نه، داوری می‌کنم. معیار اوّل، صداقت است. صداقت به معنای آن است که ظاهر و باطن آدمی دقیقاً بر یکدیگر انطباق داشه باشد و این به معنای نفی ریا، تزویر، و فریبکاری است.

صداقت، یعنی انطباق سه قلمرو در ظاهر و باطن: قلمرو آنچه در دل می‌گذرد، قلمرو آنچه بر زبان و قلم می‌آید، و قلمرو آنچه انجام می‌گیرد. اگر در کسی این سه قلمرو بر هم انطباق داشته باشند، او آدم صادقی است. معیار دوّم، احسان است. احسان به معنای آن است که من شما را خودم فرض کنم؛ البته نه به معنای بخشش مالی. سوّم، تواضع است. تواضع به این معنا که من خود را شما فرض کنم. چهارمین ملاک، عدالت است. عدالت یعنی من تا آنجا که تشخیص می‌دهم، حقّ هیچ کس را ضایع و فروگذار نکنم و به او بپردازم.

□ چرا تا آنجا که تشخیص می‌دهم؟ این تعریف، خیلی باز است.

▣ زیرا انسان هر قدر هم بخواهد، نمی‌تواند در تمام عمر خود عادلانه

رفتار کند، چرا که انسان معصوم نیست. امّا می‌تواند تا آنجا که تشخیص می‌دهد، عادلانه رفتار کند.

□ در این تعریف، جا برای بی‌عدالتی باز است.

▣ نه، تجویز بی‌عدالتی نیست. زیرا ما انسانیم و جایزالخطا؛ امکان دارد بی‌عدالتی از ما صادر شود، امّا بی‌عدالتی از لحاظ اخلاقی درست نیست. هر چیزی که امکان دارد، از لحاظ اخلاقی درست نیست. ما باید عادلانه رفتار کنیم. امّا به خود غرّه نیستیم که بگوییم حتماً در همهٔ لحظات زندگی می‌توانیم عادلانه رفتار کنیم. ملاک پنجم، حقیقت‌طلبی است؛ به این معنا که هیچ انسان، دین، مذهب، فرهنگ، تمدّن، قوم، ملّت، سلیقه، و گرایشی را فوق حقیقت تلقّی نکنیم. به عبارت دیگر نسبت به هیچ چیز تعبّد بی‌دلیل نداشته باشیم؛ فقط و فقط در خدمت حق و حقیقت باشیم. معیار ششم، انساندوستی است.

□ اینها ذیل کدام گرایش کلان قرار می‌گیرند؟

▣ گرایش بنده در اخلاق که حرفهایم هم از همان گرایش ناشی می‌شود، این گرایش است که در اخلاق قایل به کشف هستم، نه جعل. امّا معتقدم که بر اساس واقعیّتهای اخلاقی مکشوفه، بسیاری از واقعیّات اخلاقی مجعوله را هم پیدا می‌کنیم. امّا در مورد اصل و بنیان اخلاق، به کشف قایل هستم. علاوه بر آن، اعتقاد من این است که غایت قصوی در اخلاق این است که افراد در جامعه رشد معنوی پیدا کنند. کارکردهای اجتماعی در درجه دوّم اهمّیّت قرار دارند.

□ با توجّه به وضع موجود در حوزهٔ اخلاق سیاسی، اگر مطلبی دارید بفرمایید؟

◘ مطلب خاصّی ندارم. چیزی که واقعاً اعتقاد دارم این است که مهمّترین مسئله در اخلاق سیاسی، کشف حقیقت و کاهش درد و رنج مردم است. این امر باید از هر گونه تعلّق جناحی ارزشمندتر تلقّی شود. هر گونه تعلّق جناحی باید در خدمت کشف حقیقت و کاهش درد و رنج مردم باشد.

معنویّت و محبت چکیده همهٔ ادیان است*

□ در ابتدا تعریفی از دین ارائه دهید.

▣ تعریف بسیاری از امور و پدیده‌ها و به ویژه دین، یک کار ناشدنی است. به نظر من بهتر است به جای تعریف دین، بگوییم تعیین مراد ما از دین. به این معنا که وقتی در گفت‌وگو تعبیر دین را به کار می‌بریم، دقیقاً چه چیزی را مراد می‌کنیم. مثلاً نشان دهیم که وقتی می‌گوییم دین، مرادمان چیست. با توجّه به این مسئله می‌توانم بگویم دین نظام اندیشگی‌ای است که از جهان هستی و موضع انسان از جهان هستی تفسیری ارائه می‌کند و علاوه بر آن بر اساس آن تفسیر، شیوه زندگی خاصّی را توصیه می‌کند، و آن تفسیر و این توصیه را در قالب یک سلسله مناسک و شعائر، به صورت رمزی و نمادین جلوه‌گر می‌کند. در واقع در این تعریف سه کارکرد از دین بیان شده است.

□ درباره این تقسیم‌بندی بیشتر توضیح دهید.

▣ به زبان ساده باید بگویم، چیزی که در دین نام عبادات به خود می‌گیرد (مانند نماز، روزه، حج و ...) صورت رمزی و نمادین تفسیری است که دین از جهان هستی و موضع انسان در آن ارائه می‌کند و توصیه‌ای است که به نحوه خاصّی از زندگی می‌کند. در این گفت‌وگو، مراد من این است و تعریفی که از دین کردم، تعریفی است کارکردی. یعنی کارکرد دین را ارائه کردم و گفتم دین این کار را می‌کند. امّا اصلاً تعریف جوهری از دین نکردم

*. نشر نخست در: روزنامهٔ آفتاب یزد، مورّخ ۷۹/۹/۱٤.

و نگفتم تفسیری که دین از جهان هستی و موضع انسان در آن می‌کند، چیست و نگفتم که آن شیوه خاصّی که توصیه می‌کند، کدام شیوه زندگی است، یا مناسک و شعائری که به صورت رمزی، آن تفسیر و توصیه را جلوه‌گر می‌کند، چیست. به تعبیر دیگر، در این تعریف به مفاد و محتوای درونی دین کاری نداشتم و تنها به کارکرد دین پرداختم.

□ بحث ما درباره رابطه دین و معنویّت است. بنابراین اگر تعریف و یا مراد خاصّی از معنویّت دارید، بیان کنید.

▣ بنا به تلقّی من، معنویّت نحوه مواجهه‌ای با جهان هستی است که در آن، شخص روی هم رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند. بسیاری از انسانها از ابتدا که به دنیا می‌آیند تا وقتی از دنیا می‌روند، دایماً با حالتهای نفسانی نامطلوبی سروکار دارند؛ آنها با این حالتهای نفسانی، در رنج و عذابند. مثلاً همیشه در حال اضطراب، دلهره و اندوه، غم، ناامیدی، احساس سرگشتگی و سردرگمی، و احساس بی‌معنایی و بی‌هدفی به سر می‌برند و از بدو تولد تا زمان ترک دنیا، تقریباً همیشه با فراز و نشیبهایی در همین حالت به سر می‌برند. به گمان من، معنویّت نحوه‌ای از مواجهه با جهان هستی است که فرآورده‌اش این است که آن حالتها تا آنجا که امکان‌پذیر است، در انسان پدید نمی‌آید و یا اگر پدید آمد، ناپدید خواهد شد. بنابراین معنویّت نوعی از نحوه مواجهه است که اگر کسی آن نحوه مواجهه را داشته باشد، روی هم رفته با رضایت باطن زندگی می‌کند و دستخوش اضطراب، دلهره، و نومیدی نمی‌شود. در واقع من معنویّت را با فرآورده معنویّت شناساندم و گفتم، چیزی که عاید انسان می‌کند، نوعی رضایت باطن است که البته سازگار است با اینکه زندگی آدمی منحصر به دنیا باشد، یا ـ به نظر شخص ـ زندگی پس از دنیا هم وجود داشته باشد. اگرچه تا جایی که من می‌دانم، معنویان جهان عموماً به زندگی پس از مرگ ـ با صور مختلف جاودانگی ـ معتقدند.

امّا به هر حال اگر هر کس در این دنیا با رضایت باطن زندگی کند، بسیار مغتنم و مطلوب است و معنویان کمابیش این‌گونه زندگی می‌کنند.

□ شما دین را با یک سری از کارکردهایش معرّفی کردید، معنویّت را نیز به وسیله محصولات و فرآورده‌های آن شناساندید. حال از آنجا که بخش اعظمی از کارکردهای دین مربوط به مسائلی است که مربوط به روح و معنویات است، تأثیری که دین می‌تواند بر معنویّت یک فرد داشته باشد، چیست؟ آیا یک فرد می‌تواند معنوی باشد، امّا دیندار نباشد؟

▣ جواب این سؤال کاملاً بستگی به این دارد که دینداری را در چه بدانیم. اگر مراد از دینداری، دینداری نهادینه تاریخی باشد و منظور شما این باشد که آیا کسی می‌تواند معنوی باشد و در عین حال به هیچ‌یک از ادیان رسمی جهان تعلّق نداشته باشد و مثلاً مسلمان، یهودی، و یا مسیحی نباشد، جواب من آری است. به عبارت دیگر با این تعبیر، یک انسان می‌تواند معنوی باشد و دیندار نباشد. ممکن است کسی هیچ‌گونه تعلّق‌خاطری به هیچ‌یک از ادیان شرقی و غربی نداشته باشد، امّا در عین حال با رضایت باطن زندگی کند.

امّا اگر منظورتان از دین، دین نهادینه تاریخی نیست، بلکه یک سلسله عقاید، عواطف، و خواسته‌هایی است که به صورتهای مختلف در ادیان گوناگون جلوه‌گر شده‌اند، به نظر می‌رسد که معنویّت چکیده همه ادیان است. به بیان دیگر همه کسانی که به دین نهادینه و تاریخی التزام می‌ورزند، به عمق این ادیان نمی‌رسند. بنابراین می‌توان آنها را متدیّن به حساب آورد، امّا معنوی محسوب نکرد.

از سویی چنین نیست که همه کسانی که معنوی هستند و به کنه ادیان رسیده‌اند، به ظاهر ادیان تاریخی نیز التزام نظری و عملی داشته باشند. به این لحاظ امکان دارد انسانی متدیّن باشد، امّا معنوی نباشد و یا معنوی باشد، امّا

متدیّن نباشد. امّا انصاف این است که اکثر انسانهایی معنوی در طول تاریخ، تعلّق‌خاطر به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی هم داشته‌اند، اگرچه تلقّی‌شان از دین نهادینه و تاریخی، با تلقّی عوام‌الناس از آن دین، خیلی متفاوت بوده‌است. گویی مردم کوچه و بازار از دینی که به آن احساس تعلّق‌خاطر می‌کنند، پوسته‌ای را دارند و معنویان هر دینی از آن دین، به جای پوسته، هسته را دارند. به این معنا، این‌گونه نیست که همه معنویان، متدیّن به معنای کوچه و بازاری آن باشند و چنین هم نیست که همه متدیّنان متعلّق به دین تاریخی و نهادینه، حتماً معنوی هم باشند. به زبان دیگر به گمان من معنویّت هسته دین است، نه پوسته آن. از این حیث می‌توان گفت که برای همه کسانی که فقط تعلّق شناسنامه‌ای به دین دارند، امکان رسیدن به هسته نبوده‌است و همه آنها به این حالت نرسیده‌اند.

□ اگر ممکن است یک مثال ملموس بزنید؟

▣ مثلاً کم نیستند کسانی که به یکی از ادیان جهان تعلّق‌خاطر دارند، امّا خودکشی می‌کنند. در بسیاری از موارد، خودکشی نشاندهنده ناامیدی است. درحالی‌که انسان معنوی هیچ‌وقت ناامید نیست. بنابراین ممکن است در عین حال که شخصی متعلّق به یکی از ادیان جهان است، معنوی به معنای عمیق کلمه نباشد. زیرا شخص معنوی به معنای عمیق کلمه، به‌رغم همه مشکلات و شداید «آبجکتیو»[1]ی که در زندگی پیش می‌آید، به لحاظ «سابجکتیو»[2] بسیار رضایت باطن و آرامش دارد و شاد و امیدوار است.

□ آیا منظور شما این است که معنویّت چیزی جدا از دین نیست، با توجّه به اینکه عوام به معنویّت نمی‌رسند و خواص به آن می‌رسند؟

1. objective
2. subjective

▣ البته اگر منظورتان از عوام‌الناس، مردم کم‌معلومات نباشد و منظورتان اکثر مردم باشد، درست است. مثلاً افراد بسیاری بالاترین مدارک آکادمیک و دانشگاهی را دارند، امّا به معنویّت نرسیده‌اند. از طرفی کم نیستند کسانی که سواد خواندن و نوشتن ندارند، امّا به معنویّت رسیده‌اند. بنابراین نباید گفت عوام و خواص، زیرا نباید این‌گونه تلقّی شود که رسیدن و یا نرسیدن به معنویّت، منوط به داشتن یک سلسله معلومات خاصّ است؛ بلکه باید بگوییم، اکثر متعلّقان هر دین و مذهبی به معنویّت به معنای عمیقش دست پیدا نکرده‌اند، بلکه اقلیتی دست پیدا کرده‌اند. این اقلیت می‌توانند فرهیخته نیز باشند. از سوی دیگر، همان‌گونه که گفتم، حتی می‌توانند سواد هم نداشته باشند، امّا بالاخره اقلیت هستند و تعدادشان بسیار کم است.

□ اگر مردم به عمق دین دست یابند، یعنی کاملاً معنوی شده‌اند؛ تأثیر چنین دینی در زندگی مردم چیست؟ آیا در این صورت به آنچه که مدینه فاضله می‌خوانند، خواهیم رسید؟

▣ من پدید آمدن مدینه فاضله را بر روی کره زمین باور نمی‌کنم؛ هر چند چنین جامعه‌ای مطلوب است، امّا هر چیز مطلوبی، دست‌یافتنی نیست. هر انسان حق‌طلبی، دوست دارد چنین جامعه‌ای پدید بیاید، امّا خواست ما با آنچه که پدید می‌آید، متفاوت است. سؤال شما را می‌توان به این شکل مطرح کرد که اگر در جامعه، کسانی معنوی باشند، طرز معیشت آنها چه تفاوتی با کسانی که معنوی نیستند، دارد؟ به نظر من مناسبات اجتماعی یک انسان معنوی، بر اساس سه اصل عدالت، احسان، و محبت استوار است. البته انسان در مدارج پایین‌تر معنویّت، با دیگران بر اساس عدالت رفتار می‌کند؛ وقتی مدارج معنوی انسان بالا رفت، کارش به احسان منجر می‌شود و در مرحله سوّم به محبت می‌رسد.

□ عدالت، احسان، و محبت به چه صورت وارد زندگی می‌شود؟ اگر ممکن

است مثال عینی بزنید.

◘ عدالت در مناسبات با انسانهای دیگر، بدین‌گونه است که مثلاً وقتی من می‌خواهم آنچه را که حق خودم است از شما بگیرم و به کمتر از آن راضی نشوم، ذره‌ای هم به بیش از آن طمع نداشته باشم. به این معنا که حق خود را استیفا کنم، امّا تعدی و تجاوزی هم به حق شما نکنم. وقتی انسان از نظر معنوی بیش از این رشد کرد، نه فقط عدالت می‌ورزد، بلکه بالاتر از آن، احسان می‌کند. به این معنا که از بخشی از حق خود نیز صرف‌نظر می‌کند و اجازه می‌دهد این حق معطوف به دیگران شود. امّا از این بالاتر نیز امکان‌پذیر است و آن اینکه من نه فقط عدالت و احسان می‌ورزم، بلکه محبت می‌ورزم. فرق عدالت و احسان، با محبت در این است که عدالت و احسان دو امر «آبجکتیو» هستند و در رفتار بیرونی جلوه‌گر می‌شوند، امّا محبت یک امر کاملاً «سابجکتیو» است؛ یک حال درونی است که من نسبت به شما احساس می‌کنم. ممکن است من ذره‌ای شما را دوست نداشته باشم، امّا وظیفه اخلاقی خود بدانم که به شما ظلم نکنم و حتی به شما احسان کنم و مهمّتر از آن به شما محبت بورزم.

جراحی را در نظر بگیرید که انسانی با وجدان کامل شغلی است. این فرد وقتی در حال عمل کردن مریضی است، ذره‌ای کوتاهی نمی‌کند. این معنایش رفتار عادلانه است. امّا وقتی بیمار زیردست او شخص بیگانه‌ای است، هر چند در رفتار بیرونی او نسبت به وقتی که بیمارش فرزند خودش است فرقی حاصل نشود، امّا وقتی فرزند خود را عمل می‌کند، علاوه بر کارهای بیرونی که انجام می‌دهد، محبتی نیز در دل او می‌جوشد. انسان معنوی به محبتی می‌رسد که همه انسانها را چون فرزند خود می‌بیند. برای کسی که می‌گوید: «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست»، این تنها یک تعبیر شاعرانه نیست، بلکه واقعاً محبت می‌ورزد. به قول شیخ ابوالحسن خرقانی: «اگر از

ترکستان تا بلاد روم خسی در پای کسی فرو برود، منم که رنج می‌کشم». این یعنی یک محبت عام. یا وقتی **رابعه عدویه** می‌گوید: «در روز قیامت بر در جهنّم می‌ایستم و می‌گویم هر کسی را که می‌خواهید به جهنّم وارد کنید، گناهش را بر دوش من بگذارید و او را رها کنید؛ من حاضرم برای گناهان همه عذاب بکشم»، هر چند این بیان، به لحاظ متافیزیکی و اعتقادات دینی، به شوخی شبیه است، امّا پشت آن، این اندیشه وجود دارد که من از رنج کشیدن همه انسانها احساس رنج می‌کنم. چرا که همه انسانها را دوست می‌دارم و حاضرم به جای همه آنها عذاب جهنّم را تحمل کنم. از این‌رو همه تلاش یک انسان معنوی در مقابل انسانهای دیگر، کاهش درد و رنج آنهاست.

□ شما مناسبات رفتاری انسان معنوی را با محیط بیرون و در اجتماع بیان کردید، حال بگویید انسان معنوی با خود چگونه رفتار می‌کند؟

▣ انسان معنوی در مناسبات رفتاری با خودش هم، با سایر انسانها متفاوت است. انسان معنوی در عین اینکه به هیچ‌وجه خود را از دیگران برتر نمی‌داند، خود را شدیداً دوست دارد. این نوعی «خوددوستی معنوی» است.

وقتی ما می‌گوییم کسی خود را دوست دارد، مرادمان این است که او معنوی نیست، در صورتی که معنویان جهان «خوددوست»ترین انسانها هستند و برای خودشان ارزش بی‌نهایتی قایلند. به همین دلیل همیشه مراقبند که به گونه‌ای زندگی نکنند که «خود» گرانبهایی که در اختیارشان است، ذره‌ای ضربه ببیند. ما به جهت خوددوستی نیست که به دیگران ظلم می‌کنیم، بلکه به دلیل «خودنادوستی» است که به آنها ظلم می‌کنیم. به نظر من هیچ‌گاه نباید به انسانها گفت خوددوست نباشید. زیرا به تعبیر قرآن هر خوبی‌ای که به دیگری می‌کنی، در واقع به خودت کرده‌ای و همچنین هر

بدی‌ای که به دیگری می‌کنی، باز هم به خودت باز می‌گردد. بنابراین بزرگترین مشکلات در جامعه، از سوی کسانی پدید می‌آید که خود را فراموش کرده‌اند. قرآن خودفراموشی را نه تنها مثبت تلقّی نکرده، بلکه بزرگترین عقوبت خدافراموشی را، خودفراموشی دانسته است.

□ ویژگیهای دیگر انسان معنوی چیست؟

▣ چون انسان معنوی خود را دوست می‌دارد، به وضع موجودش اکتفا نمی‌کند و سعی می‌کند خود را به وضع ناموجود مطلوبتری ارتقا دهد. از این‌رو یک انسان معنوی، هیچ‌گاه از سیر و سلوک درونی خالی نیست. یعنی به سرنوشت خود علاقه‌مند است و سعی دارد به وضع مطلوبتری از حال برسد. ویژگی بعدی انسان معنوی این است که درد و رنجهایی که در عالم بیرونی برایش به وجود می‌آیند، یا اصلاً برایش درد و رنج نیستند، و یا برایش قابل تحمل هستند. امام جعفر صادق(ع) درباره اطرافیان امام حسین(ع) می‌فرماید: «به خدا سوگند که آنها هیچ‌گاه درد ناشی از شمشیر را احساس نمی‌کردند». معنای این سخن آن است که وقتی کسی معنوی است، درد و رنجی را که انسان عادی قادر به تحمل آن نیست، تحمل می‌کند. چرا که معنا و آرمان خاصّی برای زندگی خود در نظر دارد. هرگاه احساس کند درد و رنجی او را زودتر به آرمانش می‌رساند، آن را تحمل می‌کند. ویژگی دیگر انسان معنوی این است که تنها خود را مسئول سرنوشت خود می‌داند، بنابراین هرگونه بهانه‌جویی را کنار می‌گذارد. انسان عادی همه تقصیرها و کمی و کاستیها را به گردن دیگران می‌اندازد. انسان معنوی، هرچه معنوی‌تر می‌شود، احساس می‌کند خودش در حال شکل دادن به خودش است و اگر در جایی کوتاهی کرد، خود را مسئول می‌داند.

اینکه از پیامبر نقل شده‌است که بزرگترین دشمن تو خود تو هستی، دقیقاً به همین معناست. همان‌طور که هیچ دشمنی جز خود نداریم، هیچ دوستی نیز

جز خود نداریم. مسئولیت تمام کارهای ما با خودمان است.

□ چگونه می‌توان این امر را از خودبزرگ‌بینی جدا کرد؟

▣ انسان معنوی دستخوش خودبزرگ‌بینی نامعقول نیست و فکر نمی‌کند که قطب دایره امکان است و همه چیز بر مدار او می‌چرخد. انسان معنوی می‌گوید، من برای جهان هیچم، امّا برای خودم همه چیزم. بنابراین هیچ نسبی، وقتی قابل قیاس با چیزهای دیگری نیست، همه چیز است.

□ مناسبات اجتماعی و فردی انسان معنوی را شرح دادید، حال از مناسبات طبیعی انسان معنوی برای ما بگویید.

▣ انسان معنوی کمترین مصرف و بیشترین تولید را در جهان پیرامون خود دارد. او چنان زندگی می‌کند که کمترین هزینه و بیشترین بازدهی را برای جهان هستی دارد. به این معنا که گیرندگی‌اش حداقل و دهندگی‌اش حداکثر است.

□ آیا اینکه افراد به عمق دین برسند و معنوی شوند، می‌تواند در برقراری یک دیالوگ جهانی کمک کند؟

▣ به اعتقاد من پیروان ادیان مختلف مثل یهودیت، مسیحیت، اسلام، و یا هندو و بودایی، کوهنوردانی هستند که قصد تسخیر قله کوه را دارند. وقتی هنور روی سطح زمین هستند، ممکن است فاصله زیادی با هم داشته باشند، امّا اگر دو شرط برای همه کوهنوردان به وجود آید: به این صورت که همه قصد تسخیر قله واحدی را داشته باشند و این قصد را عملی کنند، هرچه بالاتر بروند، خواه ناخواه فاصله‌شان از هم کمتر می‌شود؛ وقتی به قله برسند، فاصله صفر می‌شود. پیروان ادیان نیز همین‌طورند. تا در قلمرو فقه

هستند، بیشترین فاصله را با هم دارند، امّا وقتی وارد قلمرو اخلاقیات دین می‌شوند، فاصله‌ها کمتر می‌شود؛ وقتی وارد قلمرو اعتقادات می‌شوند، فاصله باز هم کمتر می‌شود و وقتی وارد قلمرو تجربه دینی ـ که قله این کوه است ـ می‌شوند، فاصله‌ها به صفر می‌رسد. امّا چون بیشتر مردم در مرتبه فقه می‌مانند و اگر خیلی همت کنند، به مرحله اخلاقیات می‌رسند، فاصله‌ها زیاد است. امّا همان‌طور که گفتم وقتی به مرحله تجربه دینی رسیدند، فاصله‌ها صفر می‌شود. اینجاست که **ابن‌عربی**، **مولانا**، و **عطار** مسلمان، کنار کسانی مثل **مایستر اکهارت**، **رویس بروک**، و **زوزو** مسیحی و **شانکارا** و **راما نوجه** هندو می‌نشینند. من شک ندارم که اگر ما با صداقت و جدّیّت به دین و مذهب خود ملتزم شویم و عملاً تا انتها برویم، به یک جا می‌رسیم. در این صورت وحدت فرهنگی حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، اگر پیروان همه ادیان و مذاهب، معنویّت مذهب خود را جدّی بگیرند، بی‌شک در جوامع، به لحاظ فرهنگی، وضعیت همسوتری پدید می‌آید. فرهنگ واحد جهانی در صورتی پدید می‌آید که یک فرهنگ واحد معنوی وجود داشته باشد. آرزوی هر انسان معنوی این است که به آنجا برسد، هر چند ما باید آرزوهای خود را با واقع‌بینی منطبق کنیم و فکر نکنیم این آرزو به زودی تحقق‌پذیر است. به نظر من بزرگترین کاری که ما می‌توانیم در حال حاضر برای خود و جامعه‌مان انجام دهیم، این است که پروژه عقلانیّت و معنویّت را به طور همزمان پیش ببریم. چرا که در طول تاریخ، جوامعی که معنویّت را به قیمت عقلانیّت از دست داده‌اند و یا برعکس، به آن رضایت باطن و آن مناسبات انسانی سالم نرسیده‌اند. اگر همه پیروان ادیان جهان با صداقت به دین خود ملتزم شوند، بی‌شک به یک جا می‌رسند.

روشنفکری دینی و اصلاحات اجتماعی*

□ روشنفکری دینی در جامعه ما چه کارکرد و جایگاهی دارد؟

▣ جایگاه و کارکرد روشنفکری دینی وقتی روشن‌تر می‌شود که روشنفکری دینی را با دو رقیب خود (روشنفکری غیردینی یا لائیک، و روحانیّت)، بررسی کنیم.

روشنفکری دینی و روشنفکری لائیک، در روشنفکری خود با هم رقابت دارند. یکی از این دو با صبغه دینی است و دیگری با صبغه غیردینی، امّا نه لزوماً ضددینی. از سوی دیگر رقابتی که روشنفکری دینی با روحانیّت دارد، در این است که هر دو با دین سروکار دارند و خود را متدیّن می‌دانند. امّا یکی از این دو، دین را همراه با نواندیشی می‌خواهد و دیگری بدون نواندیشی.

در ربط و نسبت روشنفکری دینی و روشنفکری لائیک، باید به این نکته توجّه داشته باشیم که جامعه ما هنوز هم متدیّن است و جامعه‌ای دینی به حساب می‌آید. جامعه‌ای که هم به لحاظ عقیدتی، احساسی، عاطفی، و هم به لحاظ عملی، دلمشغول دین و مذهب است.

از سوی دیگر وقتی قصد داریم موجودی را تعلیم و تربیت کنیم و به مجرای خاصّ سوق دهیم، باید میزان فهم و قبول مخاطب را در نظر بگیریم. از آنجا که مخاطبان ما مسلمان هستند، طبعاً باید با آنها با ترمینولوژی دینی سخن بگوییم. از این‌رو، روشنفکری دینی از روشنفکری غیردینی موفق‌تر و تأثیرگذارتر خواهد بود. به حدی که به نظر من اگر کسانی باطناً لائیک و

---

*. نشر نخست در: آفتاب، شماره‌ی ۱۰، سال دوم (آذر ۱۳۸۰)، صص ۷۴ـ ۷۰.

غیردینی باشند، باید تا حد فراوانی مثل روشنفکران دینی و با ترمینولوژی روشنفکران دینی سخن بگویند والا توفیق و کارآیی نخواهند داشت.

از طرف دیگر وقتی روشنفکری دینی را با روحانیّت مقایسه می‌کنیم، متوجّه می‌شویم که در اینجا هم روشنفکری دینی کارآمدتر است. به دلیل اینکه روشنفکری دینی با روح زمانه مطابقت و موافقت بیشتری دارد.

البته وقتی می‌گویم «روح زمانه»، منظورم روح زمانه در اصطلاح هگلی آن نیست. من معتقد نیستم که روح زمانه عامل جبری است و هیچ اراده‌ای در مقابل آن توان ایستادگی ندارد. امّا در عین حال معتقدم که گرایش عمومی در هر زمانی، ممکن است با گرایش عمومی در زمان قبل از آن یا بعد از آن، تفاوت داشته باشد. من به این گرایش عمومی، می‌گویم روح زمانه.

امروزه به گمان من روح زمانه، روح مدرنیته است و روح مدرنیته بسیار موافق‌تر است با آنچه روشنفکران دینی می‌گویند تا روحانیّت. یکی از مهمّترین مؤلّفه‌های مدرنیزم، مؤلّفه اومانیستی بودن و انسان‌گرایی مدرنیزم است. این مولّفه در اندیشه روشنفکران دینی کاملاً جلوه‌گر است و چون مخاطبان روشنفکران دینی، انسانهایی هستند که در دوران مدرنیزم زندگی می‌کنند، طبعاً روشنفکران دینی، موافق با روح زمانه در حرکت هستند.

البته به لحاظ نظری، سیر هماهنگ با روح زمانه تنها دلیل بر حقّانیّت نیست، امّا از قضا در این مورد به نظر من حق با روشنفکران دینی است. یعنی اینجا از آن مواردی است که شخصی، سخنی می‌گوید که موافق روح زمانه است و اتفاقاً حق هم با اوست و کاملاً هم می‌توان به نحوه استدلالی نشان داد که آنچه روشنفکران دینی می‌گویند، بیشتر مطابق با واقع است.

روشنفکران دینی به معنای دقیق کلمه اومانیست هستند. روشنفکران دینی برخلاف روحانیون، هم در ناحیه مسائل و مشکلات اومانیست هستند، و هم در جهت راه‌حل و رفع مشکلات چنین رویکردی دارند.

اهتمام روشنفکران دینی در ناحیه مسائل و مشکلات، کاستن از درد و رنجهای این‌جهانی است. روشنفکر دینی به هیچ‌وجه منکر قیامت و زندگی پس از مرگ نیست و بر آن مراحل تأکید می‌ورزد، امّا از سوی دیگر اعتقاد جدّی دارد که دین و مذهب باید درد و رنج انسانها در این جهان را مورد توجّه قرار دهد. ما باید قرائتی از دین داشته باشیم که در جهت کاستن از درد و رنج این‌جهانی انسانها هم سخنی برای گفتن داشته باشد. تأکید بر درد و رنج این‌جهانی و کاستن از آن، وجه اومانیستی روشنفکری دینی در جهت خود مسائل و مشکلات است.

امّا در یک جهت دیگر هم روشنفکری دینی اومانیست است، یعنی در جهت رفع مشکلات. روشنفکری دینی در جهت حل مشکلات کاملاً به علوم و معارف بشری بها می‌دهد، درحالی‌که روحانیان ما در بسیاری از موارد، چنان مواجهه‌ای با علوم و معارف دارند که گویا سرابی هستند که کسی در خواب دیده و آن کس هم قبل از خواب، مست و خراب بوده‌است. یعنی هیچ اندر هیچ اندر هیچ.

شاعر می‌گوید:

دنیا چو یکی حباب، آنهم چه حباب
نی بر سر آب، بلکه بر روی سراب
آنهم چه سرابی؟ که ببینند به خواب
وان خواب چه خواب؟ خواب بدمست خراب

این دنیا مثل حبابی روی سراب است که آن سراب را هم یک آدم بدمست خراب در خواب دیده‌است.

به نظر می‌آید که گرایش غالب روحانیان این است که علوم و معارف بشری چنین چیزی هستند.

□ به نظر می‌آید در فرهنگ ما این نحوه نگرش به علوم، ریشه تاریخی دارد،

به طوری که حتی یکی از عرفای ما هندسه را علم بنای آخور می‌نامد.

◙ این نکته را قبول دارم، امّا باید نکته‌ای را هم در حاشیه به آن اضافه کنم. یک وقت بحث ما درباره قدر و قیمت نسبی علوم و معارف است؛ یک وقت هم درباره نفس علوم و معارف سخن می‌گوییم.

یک وقت کسی که می‌گوید هندسه علم بنای آخور است، در حال مقایسه هندسه با علوم و معارف بسیار شریفتر و عمیق‌تر است. وقتی این علم را با علومی که در پی نجات روح و استکمال معنوی انسانها هستند، مقایسه می‌کند، می‌گوید هندسه بی‌قدر است. یعنی نوعی نسبت‌سنجی می‌کند. به نظر من مولوی که این سخن را گفته‌است، در همین مقام بوده. در این مقام، حق هم با مولوی است.

امّا یک وقت کسی آنچنان نسبت به این علوم بی‌اعتناست که گویا این علوم شأن و کارکرد فرودین خود را هم ندارند.

هر چند که در بین این علوم، حق و باطل وجود دارد و ما باید موضع نقادانه خویش را نسبت به آنها حفظ کنیم، امّا به هر حال حاصل تجارب نوع بشر در طول تاریخ هستند و نمی‌توان آنها را در محاسبات به هیچ گرفت. روحانیّت ما، به معنای دقیق کلمه، واقعاً به این علوم بی‌اعتناست. به این معنا که هیچ‌کدام از این دستاوردها را در هیچ تصمیم‌گیری عملی و اتّخاذ موضع نظری، به جد نمی‌گیرد و به همین دلیل گویا از این حیث رویکردی ضداومانیستی دارند.

البته منظورم این نیست که هیچ روحانی‌ای وجود ندارد که علوم بشری را به جد بگیرد، بلکه گرایش کلّی را عرض می‌کنم. همان‌طور که در بین دانشگاهیان هستند کسانی که رویکرد اومانیستی ندارند، در میان روحانیون نیز هستند افرادی که رویکرد اومانیستی دارند. امّا گرایش کلّی به همان سمت و سویی است که عرض کردم.

از آنجا که انسان امروز، انسانی است اومانیست، طبعاً اگر روشنفکر دینی اومانیست باشد، حرفش طنین بیشتری دارد و میزان توفیقش بیشتر خواهد بود.

□ شاخص موفقیت یک جریان فکری مثل روشنفکری دینی را در چه عواملی می‌دانید؟

▣ شاخص موفقیت را در دو چیز می‌دانم: یک، قدرت دفاع عقلانی و استدلالی از مواضع خویش؛ دو، مشکل‌گشایی عملی‌ای که اقبال عمومی را هم به دنبال خویش می‌آورد.

اگر فقط استدلال، معیار و ملاک باشد، متوجّه می‌شویم که روشنفکران دینی از مواضع خود بسیار استدلالی‌تر و عقلانی‌تر دفاع می‌کنند.

□ در شکل‌گیری تحولات اجتماعی ـ سیاسی ایران در ۵۰ سال گذشته، و به ویژه شکل‌گیری انقلاب اسلامی، نقش روشنفکران دینی را بیشتر می‌دانید، یا روحانیّت؟

▣ برای سخن گفتن در این مورد، باید ملاکهای عینی در اختیار داشته باشیم تا متهم نشویم که ذوق و سلیقه و ترجیحات فردی را معیار دانسته‌ایم. برای اینکه چنین ملاک عینی‌ای در اختیار داشته باشیم، نیازمند نظرسنجی‌ای هستیم که سه ویژگی داشته باشد. اوّل، پرسشها با تعمیق و تدقیق هرچه بیشتر طراحی شده باشند؛ دوّم، کسانی که مورد پرسش واقع می‌شوند، متنوع و متکثر باشند و سوّم، نظرخواهی در محیطی کاملاً آزاد صورت گیرد تا کسی دغدغه نداشته باشد که اگر به فلان سؤال، بهمان جواب را داد، فردا چه خواهد شد؟

اگر چنین نظرخواهی‌ای صورت بگیرد، نظر من این است که روی هم رفته روشنفکران دینی بسیار بسیار موفق‌تر بوده‌اند.

امّا چون این نظرخواهی صورت نگرفته‌است و به گمان من امکان صورت گرفتنش هم در جامعه ما نیست، سخن من، سخنی ابطال‌ناپذیر است. لذا مخالفین می‌توانند پوزخند بزنند که به همین خیال باش.

□ نسبت و ارتباط نواندیشان دینی با اصلاح‌گران دینی چیست؟ آیا این دو لزوماً یکی هستند؟

▣ اگر بخواهیم بر حسب مفهوم سخن بگوییم، به نظر من اصلاح‌گران دینی ضرورتاً نواندیش نیستند و حتی می‌توانند در مقابل نواندیشان دینی بایستند. بسیاری از کسانی که در جهان عرب و حتی جهان انگلیسی‌زبان دنیای اسلام مثل مالزی، اندونزی و پاکستان، اصلاح‌گری دینی می‌کردند، نواندیش نبودند و از قضا می‌گفتند باید برگردیم به سلف و می‌خواستند به سرچشمه پاک و پیراسته‌ای دسترسی پیدا کنند. در واقع آنها دیدی نوستالژیک داشتند؛ غم غربت و حسرت وطن داشتند و وطن خود را در ۱۴۰۰ سال پیش می‌دانستند. این گروه، اصلاح‌گر دینی بودند، امّا اصلاح‌گری آنها در جهت نواندیشی نبود.

همان‌طور که قبلاً گفتم، یکی از مؤلّفه‌های جدّی نواندیشی، توجّه به علوم و معارف بشری در جهت رفع مشکلات است. امّا برخی از این اصلاح‌گران، علوم و معارف را زوایدی می‌دانند که زهرآگین و مسموم‌کننده هستند. لذا قصد دارند آنها را کنار بزنند و برسند به آن گوهر دین که در ۱۴۰۰ سال پیش وجود داشته‌است. از این‌رو به لحاظ مفهومی نمی‌توان هر کس را که اصلاح‌گری دینی می‌کند، لزوماً نواندیش هم دانست. امّا به لحاظ مصداقی، اکثر اصلاح‌گران دینی دو قرن اخیر در جهان اسلام، نواندیش بوده‌اند. به طوری این اکثریت بارز و مشخّص است که گاهی روشنفکری دینی با اصلاح‌گری دینی همدوش و همپوش به حساب می‌آید.

□ یکی از مباحث رایجی که امروزه در اکثر محافل به آن توجّه می‌شود، مقوله اصلاحات است که از جنبه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، و اقتصادی مورد بحث قرار می‌گیرد. نسبت و رابطه نواندیشان دینی با اصلاحات چیست؟ آیا نواندیشان دینی توانایی رهبری جنبش اصلاح‌طلبی را دارند؟

▣ وقتی می‌گوییم فلان کس اصلاح‌طلب است، دو معنا را می‌توان از آن برداشت کرد: گاهی اوقات می‌گوییم کسی طرفدار اصلاح است، یعنی اصلاح‌گر است، در مقابل کسی که معتقد به انقلاب است. در این معنا، اصلاح‌گر فردی نیست که معتقد است باید در یک عمل دفعی، یا نسبتاً دفعی، نظام سیاسی حاکم بر جامعه را سرنگون کرد و با نظام سیاسی جدید به مقاصد غیرسیاسی (نظیر اهداف فرهنگی و اقتصادی) دست یافت. این نظریه انقلاب است.

در مقابل، نظریه اصلاح معتقد است که به طور کلّی هیچ‌وقت به سود بشر و به سود هیچ جامعه‌ای نیست که به یک عمل دفعی ـ که طبعاً خشونت‌بار نیز خواهد بود ـ دست بزند. ما باید تغییرات را از راه اصلاح و به صورت تدریجی و طبیعی پیش ببریم. اگر مراد از اصلاح‌طلبی این باشد، نواندیشان دینی عموماً اصلاح‌طلب بوده‌اند. به این معنا که با یک عمل خشونت‌آمیز دفعی، چندان میانه خوشی نداشته‌اند.

امّا یک وقت اصلاح‌طلبی در مورد دیگری به کار می‌رود، یعنی کسی که محافظه‌کاری نمی‌کند؛ کسی که وضع موجود را مطلوب نمی‌داند و علاوه بر آن وضع مطلوبی سراغ دارد که موجود نیست و در تلاش است تا جامعه خود را از وضع موجود نامطلوب، به سوی وضع مطلوب ناموجود ببرد.

اگر این معنا از اصلاح‌طلبی را در نظر بگیریم، باید بگوییم تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، بخشی از روحانیان هم اصلاح‌طلب بودند. امّا بعد از انقلاب اسلامی، اصلاح‌گری به معنای دوّم بیشتر کار

روشنفکران دینی بوده است.

□ با توجّه به معنای دوّم، یعنی اصلاح‌طلب در برابر محافظه‌کار (طالب وضع موجود)، نواندیشان دینی چقدر در هدایت جنبش اصلاح‌طلبی توانایی دارند؟

▣ در اینجا هم باید دو مقام عمل و نظر را از هم تفکیک کرد. به نظر من روشنفکری دینی در مقام نظر کاملاً آمادگی این را دارد که این جنبش را به سامانی برساند و به اهداف خود نزدیکتر کند و وضع موجود را در جهت کاهش درد و رنجهای مردم پیش ببرد. امّا اگر بخواهد در مقام عمل هم چنین باشد، نیازمند شرایطی است که تحقق آن، نیازمند محقق شدن آن سلسله شرایط است.

□ چه موانعی باعث می‌شود که روشنفکری دینی در مقام عمل نتواند توان بالقوه خود را به فعلیت برساند؟

▣ اولین مانعی که روشنفکری دینی باید بر آن غلبه کند، این است که دستخوش شبه‌مسئله‌ها نشود و بتواند کاملاً بین مسئله و شبه‌مسئله تمیز قایل شود. یک وقت من با یک دید واقع‌بینانه و ژرف‌نگر به جامعه نگاه می‌کنم و مسائل نظری و عملی جامعه را درمی‌یابم. یک وقت هم چون از دور دستی بر آتش دارم، یا چون قوت تمیز و تشخیص کافی ندارم، و یا به جهت اینکه رقبا و مخالفان من توانسته‌اند مرا در گردونه یک سلسله از شبه‌مسئله‌ها دچار کنند، به انفعال نظری کشیده می‌شوم. در این حال ممکن است فعالیت عملی داشته باشم، امّا در واقع این فعالیت ناشی از انفعال نظری است و نمی‌دانم مسئله اصلی کجاست؟

□ آیا به نظر شما روشنفکران دینی ما در حال حاضر دچار این مشکل شده‌اند؟

◙ به نظر من تا حد فراوانی دچار این مشکل شده‌اند. امّا نکته دوّم که چه بسا مصداق از همان مورد اوّل باشد و شاید بزرگترین مصداق مورد اول باشد، پرهیز از سیاست‌زدگی است.

□ روشنفکران دینی ما باید واقعاً از سیاست‌زدگی اجتناب کنند. امّا منظور از سیاست‌زدگی چیست؟

◙ گفتم که روشنفکران دینی اومانیست هستند و چون اومانیست هستند، تمام اهتمام آنها معطوف به کاهش درد و رنج انسانهاست. شکی نیست که بخشی از درد و رنج انسان ناشی از حکومتها و نظامهای سیاسی‌ای است که بر او حکم می‌رانند. بنابراین روشنفکر دینی نمی‌تواند به هیچ‌وجه نسبت به رژیم سیاسی حاکم بر جامعه‌اش بی‌تفاوت باشد و از این لحاظ، جزء لاینفک روشنفکری دینی توجّه به مسائل سیاسی است. امّا اهتمام بسیار جدّی و عمیق به مسائل سیاسی یک حرف است و سیاست‌زدگی حرف دوّمی است.

ما نباید در عین اهتمام بلیغی که به امور سیاسی داریم، سیاست‌زده شویم. به این معنا که یگانه مسئله و مشکل یا علّت‌العلل مسائل و مشکلات را نظام سیاسی حاکم بر جامعه بدانیم. اگر شما معتقد باشید که یگانه مشکل جامعه ما رژیم سیاسی حاکم بر آن است، یا بزرگترین مسئله و علّت‌العلل مشکلات ما این است، من می‌گویم شما سیاست‌زده هستید و این سیاست‌زدگی مصداق از عدم تفکیک مسئله و شبه‌مسئله است. من بارها گفته‌ام و باز هم تأکید می‌کنم که اگر فرهنگ یک جامعه عوض نشود، اگر صد بار هم رژیم سیاسی خود را عوض کند، باز هم همان مردم به دست خود، رژیم سیاسی جدید را به چیزی شبیه همان رژیم سیاسی قبلی که خودشان نابود کرده بودند، تبدیل می‌کنند و بعد هم این رژیم مثل بختک روی سرشت و سرنوشت آنها می‌افتد.

به نظر من عمده مسائل ما، مسائل فرهنگی هستند و روشنفکران دینی ما

باید توجّه کنند که مسائل سیاسی، معلول مسائل فرهنگی هستند. لذا باید ابتدا به دنبال یک تغییر فرهنگی مطلوب باشیم. اگر تغییر فرهنگی در جهت مطلوب حاصل آمد، به تعبیر مارکس، نظامهای سیاسی ناسالم خود می‌پژمرند و نیاز به فعالیت برای اسقاط آنها نیست و آهسته آهسته کارکردشان را از دست خواهند داد. امّا اگر تغییر فرهنگی صورت نگیرد، صد بار هم رژیمهای سیاسی بروند و بیایند، باز هم وضع همان‌طور باقی خواهد ماند.

□ در کشور ما کسانی اعتقاد دارند که توسعه سیاسی مقدم بر توسعه اقتصادی است، آیا شما این افراد را هم سیاست‌زده می‌دانید؟

▣ اگر بخواهیم با این ترمینولوژی صحبت کنیم، باید بگویم از نظر من روشنفکر دینی باید توسعه فرهنگی را مقدم بر توسعه سیاسی و اقتصادی بداند.

لازم است در همین جا تصریح کنم که من با کسانی که در چند سال اخیر دایماً می‌گویند توسعه اقتصادی مقدم بر توسعه سیاسی است، مخالفم. از سوی دیگر با کسانی هم که می‌گویند توسعه سیاسی بر توسعه فرهنگی مقدم است، مخالفم. من اعتقاد دارم توسعه فرهنگی، نسبت به توسعه سیاسی و اقتصادی اولویّت دارد. حتی اگر مجال این نباشد که من استدلال عقلانی در این باره اقامه کنم، لااقل سخن کسانی که می‌گویند توسعه اقتصادی، بر توسعه سیاسی مقدم است و توسعه سیاسی، بر توسعه فرهنگی مقدم است، با سخن قرآن مخالف است.

ما در قرآن داریم: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم». از این آیه نتیجه می‌گیریم که هیچ امر آفاقی‌ای تغییر نخواهد کرد، مگر ابتدا امور انفسی بهبود یافته باشد. اقتصاد و سیاست، امور بیرونی هستند و این دو اصلاح نخواهند شد، مگر امور انفسی انسانها ـ که امروزه از آنها با عنوان

امور فرهنگی تعبیر می‌شود- تغییر مطلوب پیدا کنند. به همین دلیل، روشنفکری دینی در صورتی توفیق خواهد داشت که مستقیماً به سراغ تعلیم و تربیت برود.

□ **روشنفکران دینی چگونه باید رابطه خود را با مردم تنظیم کنند تا هم بتوانند نقش هدایت‌گری اجتماعی را ایفا کنند و هم دچار عوام‌زدگی نشوند؟**

▣ روشنفکران دینی در ارتباط با مردم باید به چند نکته التفات کنند. اول آنکه صداقت داشته باشند. صداقت به این معنا که ظاهر و باطن من یکی باشد و آنچه بر زبان و قلم من جاری می‌شود، همانی باشد که در ذهن و ضمیرم می‌گذرد. روشنفکر دینی به مخاطبان خود باورانده‌است که روشنفکر دینی است نه روشنفکر غیردینی. اگر روزی در مسیر فکری خود به جایی برسد که وجداناً احساس کند علقه دینی ندارد، صداقت اقتضا می‌کند تا به مردم القا کند که از این پس، به من به چشم روشنفکر دینی نگاه نکنید.

گاهی اوقات روشنفکر در اثر یک نظریه یا سلسله نظریاتی که ابداع می‌کند، به شهرت و محبوبیتی دست پیدا می‌کند، در این حال باید مراقب باشد تا برای محفوظ ماندن آن شهرت و محبوبیت، دست به تزویر و ریا نزند و با صداقت با مردم مواجه شود. همچنین گاهی پیش می‌آید که روشنفکری سرنوشت خود را با چند نظریه گره می‌زند. بعدها به مرور زمان از آن نظریه‌ها فاصله می‌گیرد، امّا می‌بیند اگر این فاصله گرفتن را بیان کند، شهرتش را از دست می‌دهد و لذا آن موضوع را اظهار نمی‌کند. این به معنای آن است که او مردم را از آنچه که به نظر خود حقیقت است، محروم نگه می‌دارد. به عبارت دیگر منفعت خود را بر حقیقت عام مقدم می‌دارد.

نکته دیگری که روشنفکر دینی باید به آن توجّه کند، این است که اگر ما قصد داریم مردم عوض شوند، باید علوم و معارفی که در اختیار آنها قرار می‌دهیم، به آستانه آگاهی آنها برسد. برای اینکه آن علوم و معارف به

آستانه آگاهی آنها برسد، باید آنها را به لسان مردم بگوییم.

متأسّفانه یکی از موانع رشد روشنفکری در میان مردم، این بوده‌است که همیشه روشنفکران یک زبان مخصوص به خود داشته‌اند. این زبان تنها به درد این می‌خورده‌است که در مجالس و محافل، خود را مطرح کنند.

کار روشنفکر با کار پزشک متفاوت است. وقتی مریض به پزشک مراجعه می‌کند و می‌پرسد بیماری من چیست، پزشک چند اصطلاح لاتین را به کار می‌برد و بعد هم می‌گوید داروهای تو اینهاست. معمولاً ما آن اصطلاحات را متوجّه نمی‌شویم، امّا حداقل این است که بعد از مصرف داروها ـ هر چند نفهمیم ترکیبات شیمیایی و آلی داروهایی که مصرف می‌کنیم چه بوده‌است ـ بهبود می‌یابیم. امّا در مورد روشنفکری این‌طور نیست. زیرا دارویی که روشنفکر به ما می‌دهد، همان اصطلاحات است. اینجا کارآیی دارو در این است که خود همان اصطلاحات فهم شوند.

البته با لسان مردم سخن گفتن به معنای آن است که سخنان ما آن‌گونه باشد که مردم آنها را فهم کنند، نه اینکه سخنانی بگوییم که آنها قبول کنند. ما تابع قبول مردم نیستیم. شأن روشنفکر فوق آن است که تابع عوام‌الناس باشد. امّا باید سخنی بگوید که مردم آن را فهم کنند. چه بسا بعد از فهم، آن را قبول هم کردند.

نکته سوّم این است که ما باید از هرگونه مبهم‌گویی و ایهام‌گویی بپرهیزیم. ابهام و ایهام دو آفت هستند. ما نباید با ابهام و ایهام، در مقام فریب دادن مردم باشیم.

کسی سخن مبهم می‌گوید که می‌بیند اگر مدعای خود را صریح بیان کند، دچار مشکلاتی خواهد شد؛ یا اگر دلیل را بدون ایهام بیان کند، ضعف دلیلش روشن خواهد شد. اگر جایی واقعاً نمی‌توانیم سخنی بگوییم، بهتر است سکوت کنیم، نه اینکه سخن دستخوش ایهام و ابهام بگوییم.

نکته دیگر اینکه روشنفکر دینی باید متوجّه باشد هرگونه محافظه‌کاری

ـچه در مقام نظر و چه در مقام عملـ به زیان مخاطبان (مردم) تمام می‌شود. ما نمی‌توانیم از یک سو با مردم گفت‌وگو کنیم و از سوی دیگر با کسانی که دشمن مردم هستند، نشست و برخاست داشته باشیم. کسی را دعوت نمی‌کنند تا اصلاح‌گر یا روشنفکر شود. اگر کسی وارد این عرصه نشود، ملامتی بر او نیست؛ امّا اگر خودش آمد و خیانت کرد، کاملاً قابل ملامت است.

مطلب دیگر اینکه روشنفکر باید از هرگونه کیش شخصیّت درباره خود بپرهیزد. یکی از مقومات جدّی روشنفکری، استدلال‌گرایی است، نه تعبّدگرایی. روشنفکر دینی معتقد است در قلمرو دین حتی‌المقدور باید از تعبّد کاست و بر طرف استدلال افزود. ما نباید سخن را از آن‌رو که شخص خاصّی گفته‌است، بپذیریم، بلکه باید از آن‌رو بپذیریم که می‌بینیم میان همه سخنان بدیل خود، دلیل قویتری به همراه دارد و این به معنای استدلال‌گرایی و تعبّدگریزی است. لذا روشنفکر نباید در این میان خود را مستثنا کند و بگوید، مخاطبان من باید نسبت به من کیش شخصیّت داشته باشند.

به نظر من روشنفکر باید چنان راه و رسم بت‌شکنی را القا کند که اگر روزی خود او هم خواست بت شود، مخاطبانش آن راه و روشها را برای شکستن خود او هم به کار ببرند. این تربیت جدّی‌ای است که از روشنفکر انتظار می‌رود تا در مخاطبانش ایجاد کند.

□ شما تاکنون درباره روشنفکری دینی به گونه‌ای سخن گفته‌اید که گویی روشنفکری دینی یک جریان یکپارچه است، درحالی‌که ما شاهدیم در مقام اظهارنظر، بسیاری هستند که ادّعای روشنفکری دینی دارند، امّا حرفهای بسیار پراکنده و مشوش بیان می‌کنند. آیا این یکپارچه دیدن جریان روشنفکری دینی، مشکل‌زا نیست؟ آیا بهتر نیست که این احکام را فقط به نظریه‌پردازان روشنفکری دینی انصراف دهیم؟

▣ یکپارچه دیدن آنها به این معنا نیست که میزان قوت علمی همه آنها به

یک اندازه است، یا میزان خیرخواهی و صداقت آنها با هم برابر است، بلکه به این معناست که در میان این مجموعه، مؤلّفه‌های مشترکی وجود دارد. همه آنها به دین تعلّق‌خاطر دارند و علاوه بر آن معتقدند پیام دین را برای انسان معاصر باید به صورتی تفسیر کرد که در ناحیه مسائل و مشکلات، به درد و رنجهای این‌جهانی انسانها هم توجّه شده باشد. همین کفایت می‌کند تا تعدادی روشنفکر دینی بشوند. امّا از هر حیث و منظر دیگری، در میان آنها اختلاف وجود دارد. به تعبیر دیگر روشنفکری دینی، یک مکتب نیست، بلکه یک جریان است.

پریشان‌گویی و پریشان‌اندیشی و چه بسا سخنان دستخوش ابهام و ایهام و بلادلیل گفتن، در میان روشنفکران دینی به چشم می‌خورد، امّا چیزی نیست که خصیصه روشنفکران دینی باشد؛ در میان روشنفکران غیردینی هم وجود دارد.

نکته‌ای که قصد دارم بگویم، این است که پریشان‌گویی و پریشان‌اندیشی، یکی از پیامدهای نامطلوب اندیشه پست‌مدرنیزم است. نمی‌گویم همه پست‌مدرن‌ها این‌گونه هستند، امّا متأسّفانه از پست‌مدرنیزم فقط این مولّفه را داریم. این تفکّر که من به صورت مبهم، موهوم، بلادلیل، و سطحی چیزی می‌گویم، امّا بعدها و به مرور زمان، خود آن سخن، در اذهان و نفوس رشد پیدا می‌کند و اصلاح می‌شود، یکی از آفتهایی است که از پست‌مدرنیست‌ها به ما سرایت کرده‌است (هیچ حسنی از پست‌مدرنیست‌ها به ما نرسیده‌است، امّا این یکی رسیده).

عادت غالبی که پست‌مدرنیست‌ها دارند، این است که اخگرهای فکری خود را همین که به ذهن خطور کرد، فرافکنی می‌کنند. بعد می‌گویند، خودمان هم می‌دانیم که ناپختگیهایی دارد، امّا این خامیها، تعمیر و مرمت خواهد شد. خوشبختانه این مشکل در میان روشنفکران دینی جریان پرشماری نیست.

نکته دیگر این است که قوت فکری روشنفکران دینی و کثرت مطالعه

آنها هم به یک اندازه نیست.

□ آیا روشنفکران دینی و روحانیان ـکه در ابتدای بحث به عنوان دو رقیب از آنها یاد کردید ـ می‌توانند با یکدیگر تعامل و همکاری فکری داشته باشند؟

▣ اگر روحانیّت توجّه بیشتری داشته باشد که در چه دنیایی زندگی می‌کند و مشکلات نظری و عملی انسان امروز در این روزگار چیست و پیش‌فرضهای اجتناب‌ناپذیر ذهن و ضمیر انسان چیست، به نظر من تعاطی افکار امکان‌پذیر است. امّا اگر من در محله خود بنشینم و سر در لاک خود ببرم و بگویم مردم باید خود را با من هماهنگ کنند و بگویم اکثرهم لایعقلون، اکثرهم لایفقهون، اکثرهم لایؤمنون، هیچ‌گونه تعاملی امکان نخواهد داشت.

هرمنیوتیک قرآن و تعارضهای عقل جدید و وحی*

□ نخستین پرسش ما از جنابعالی این است که در عصر کنونی، چه نیازی به قرآن است؟ گاهی سؤال می‌شود که امروز با توجّه به تفاوت شرایط، مقتضیات، ساختارها، و بنیانهای زندگی نسبت به عصر نزول، چه نیازی به قرآن داریم؟ آیا رویکرد بازگشت به قرآن می‌تواند یک مقولهٔ معنادار باشد؟ در عصر کنونی چه انتظاری از قرآن داریم؟ آیا اینکه «ما چه انتظاری از قرآن داریم»، یک سؤال معنادار است؟

▣ دربارهٔ قسمت اخیر سؤالتان، کاملاً به نظر می‌رسد که سؤال انتظار من از کتاب ایکس و از جمله از کتابهای دینی و مذهبی و مثلاً قرآن، کاملاً سؤال بجایی است. زیرا کاملاً غیرقابل دفاع است که بگوییم انسانی به کتابی رجوع می‌کند، بدون اینکه هیچ انتظاری از آن کتاب داشته باشد. به عبارت دیگر رجوع به هر کتابی اگر بخواهد فعل عاقلانه و حکیمانه‌ای باشد، لابد همراه با غرضی است. رجوع به یک کتاب بدون داشتن غرضی خاصّ، خیلی عاقلانه نیست. طبعاً باید از رجوع به یک کتاب، غرضی داشت. غرض رجوع به هر کتابی به دست آوردن چیزی از آن کتاب است که بدون رجوع به آن کتاب، آن چیز به دست نمی‌آید. همین را می‌گوییم انتظاری که از هر کتابی داریم. در مورد قرآن هم به عنوان یک کتاب ـ بگذریم از اینکه کتاب دینی و مذهبی است و وجاهیت دینی و مذهبی خاصّی دارد ـ می‌توان مانند هر کتاب دیگری، انتظاری از رجوع به آن داشت. امّا اینکه انتظاری که ما از هر کتابی داریم برآورده می‌شود یا برآورده نمی‌شود، بستگی دارد به شخصی که به

---

*. نشر نخست در: فراراه، شمارهٔ دوم، سال اوّل.

کتاب رجوع می‌کند و علاوه بر آن، با تطور اوضاع و احوال و تطور زمان، طبعاً دگرگون هم می‌تواند بشود. امّا به هر حال کاملاً انتظار ما از قرآن، انتظار معقولی است و این سؤال که «انتظار ما از قرآن چیست؟»، سؤال محصلی است.

به نظر من اینکه گفتید دگرگونیهایی نسبت به عصر نزول به وجود آمده‌است و سؤال کردید که آیا معنا دارد بگوییم امروز نیز قرآن سخنی برای گفتن دارد، یک جواب پیشین می‌تواند داشته باشد و یک جواب پسین. جواب پیشین این است که ما ذات‌گرا[1] باشیم و قایل باشیم که هر نوعی از انواع موجودات جهان، یک ذات ثابت لایتغیر دارد و از جمله در مورد انسان هم به این قول قایل باشیم و معتقد باشیم که علی‌رغم تمام تحولات و تطورات و همهٔ سیلانها و دگرگونیهایی که عارض بشر و همهٔ ساحتهای وجودیش شده، انسان دارای ذات ثابت لایتغیری است. طبعاً معنای این سخن آن است که در تمام این تطورات، یک سلسله از عناصر و مؤلّفه‌های وجود انسان، معروضِ هیچ دگرگونی واقع نشده‌اند و همچنان ثابت مانده‌اند. در این صورت می‌توان ادّعا کرد که ممکن است کتابی پنج هزار سال پیش عرضه شده باشد و برای بشر پنج هزار سال پیش سخنی برای گفتن داشته باشد، برای بشر امروز هم سخنی برای گفتن داشته باشد و برای بشر پنج هزار سال بعد هم سخنی برای گفتن داشته باشد. امّا همان‌طور که معلوم شد، این مدعا نیاز به اثبات مقدماتی دارد. یکی اینکه اصلاً قایل باشیم که به لحاظ منطق و معرفت‌شناختی، ذات‌گرایی[2] (اینکه هر نوع از انواع موجودات ذات ثابت دارد) دیدگاه قابل دفاعی است. مقدّمهٔ دوّم اینکه ذات ثابت حتماً نیازها و خواسته‌های ثابت را هم الزام می‌کند. مقدّمهٔ سوّم اینکه کتابی مثل قرآن فقط به برآوردن آن نیازها و خواسته‌های ثابت ناظر است. بنابراین لااقل دلیلی اقامه نشده‌است که اگر کتابی در زمان خاصّی سخنی برای گفتن داشته باشد،

---

1. essentialist
2. essentialism

الا و لابد باید در زمانهای بعد سخنی برای گفتن نداشته باشد.

این به صورت پیشین؛ امّا به صورت پسین. اگر کسی بگوید در همین قرآن کنونی چه چیزی برای گفتن برای انسان امروز می‌یابید؟ در آیاتی از قرآن و در جملاتی از قرآن سخن یا سخنانی را نشان دهید که آن سخن یا سخنان، واقعاً به نیازها و خواسته‌های بالفعل و محقق انسان امروز التفات ورزیده باشند و علاوه بر اینکه بر آنها التفات ورزیده‌اند، برای آنها راه‌حل و راه درمان و راه برآوردن ارائه کرده باشند، به نظر من سؤال مشکل‌تری است. جواب گفتن به این سؤال واقعاً مشکل است. نه فقط در باب قرآن، بلکه در باب سایر کتابهای دینی و مذهبی هم به نظر می‌آید که اگر منصفانه بخواهیم سخن بگوییم، خیلی مشکل است که بر روی یک سلسله آیات و جملات انگشت بگذاریم و بگوییم چنین مدعایی در موردش صادق است. ماحصل عرض بنده این می‌شود که ما استدلال عقلانی‌ای نداریم که اگر کتابی حتی یک میلیون سال پیش هم سخنی برای گفتن داشته‌است، لزوماً امروزه یا یک میلیون سال دیگر سخنی برای گفتن نخواهد داشت.

□ امّا هر چیزی که امکان تحققش وجود دارد، به جهت اینکه امکان تحققش وجود دارد، نمی‌توان گفت متحقق هم است. یعنی اگر یک چنین امری مستحیل و محال نیست، نمی‌توان گفت پس واقع هم است و برای واقع بودنش باید مداقه‌های بیشتری کرد. البته در باب اینکه هستند آیات و جملاتی در قرآن که برای بشر امروز سخنی برای گفتن دارند، شک نیست.

▣ من قبل از اینکه از این سؤال بگذریم، چون قسمت دیگر سؤال را چنان‌که باید و شاید جواب نگفتم، لااقل درباره‌اش نکته‌ای عرض کنم. اگر رویکرد ما به قرآن، رویکرد بسیار ظاهرگرایانه[1] و مقیّد به الفاظ و بی‌میل به

1. literal

خروج از معانی حقیق به معانی غیرحقیق الفاظ و عبارات قرآن باشد، به نظر من بسیاری از آنچه در قرآن آمده‌است، به نظر کسی که صاحب این رویکرد است، دیگر امروز ـ به گفته انگلیسی‌زبانها ـ "irrelevant" (نامرتبط) با وضع کنونی است. البته نامرتبط با وضع و حال کنونی، به معانی نادرست نیست. اگر رویکرد ما، رویکرد "literal" و مقیّد به ظواهر و بی‌میل به عدول از ظواهر به بواطن باشد، اکنون بسیاری از آیات نامرتبط با روزگار ما می‌نماید. مگر اینکه ما برای این حروف و ظواهر، پیام و روحی[1] بیابیم که آن روح، هنوز هم اطلاق خود را از دست نداده باشد و هنوز هم کاربرد داشته باشد. والا اگر از این روح صرف‌نظر کنیم، مثلاً «تبت یدا ابی لهب» (مرگ بر ابولهب) چه "relevance" و ارتباطی با روزگار ما دارد؟ مگر اینکه کسی بگوید، ورای «تبت یدا ابی لهب» روح و پیامی است که مسلماً به قیمت خروج و عدول از ظاهر و رجوع به باطن به دست می‌آید. در این، نوعی شمول همه‌مکانی و همه‌زمانی و نوعی فراگیری نسبت به اوضاع و احوال مختلف وجود دارد. امّا اگر ما حاضر به این عدول نباشیم، بسیاری از آیات بی‌ارتباط می‌ماند. این اختصاص به قرآن ما ندارد و قابل تعمیم به خیلی از کتابهای مقدّس دینی و مذهبی است. البته کتابهای مقدّس دینی و مذهبی به لحاظ این نکته با یکدیگر تفاوت دارند. مثلاً شما اگر ذمه‌پده بودا را ببینید، در می‌یابید که این‌قدر امر اختصاصی به مکان و زمان و اوضاع و احوال خاصّ در او کم است که گاهی انسان پیش خود گمان می‌کند که تا انسان، انسان است، هیچ‌کدام از این جملات، "irrelevant" نخواهند بود. از آن طرف هم در آن سر طیف، عهد عتیق را می‌بینند که آن‌قدر در زمان و مکان خود ـ لااقل با تفسیر ظاهرگرایانه ـ مانده‌است که به نظرتان می‌آید برای بشری که از آن اوضاع و احوال گذشته، تقریباً چیزی برای گفتن ندارد. امّا در هر حال این سخن فقط با تفسیر ظاهری صادق است. اگر شما تفسیر باطنی را بپذیرید،

1. spirit

می‌بینید حتی برای خروج بنی‌اسرائیل، حتی سرگردانی در بیابان، و حتی داستان ابراهیم، تفاسیر باطن‌گرایانه می‌کنند که به نظر می‌آید بعد از این تفاسیر باطن‌گرایانه، خیلی توانایی پیدا می‌کنند که با اوضاع و احوال متفاوت ربط و نسبت درخور بیابند.

□ در این صورت نسبت ما با قرآن در وضع کنونی عالم و آدم، یک نسبت هرمنیوتیک، تفسیرگرایانه، و تأویل‌گرایانه خواهد بود و نه نص‌گرایانه. یعنی اگر بخواهیم نسبتی با این کتاب برقرار کنیم، ناگزیر از تفسیر و تعبیر هستیم. سؤال من این است که اگر صلاح می‌دانید به این بپردازیم که ظرفیتهای تفسیری قرآن ـ چه از نظر روشهای شناخت دین در میان مسلمانان و چه از حیث گزاره‌های خود قرآن ـ چه مقدار است و چه مقدار قابلیّت تفسیر دارد؟ ضمناً ممکن است در این جهت مشکلاتی مثل اجتهاد در برابر نص، باطن‌گرایی در برابر اصالت ظهور، ممنوعیت تفسیر به رأی و ... به وجود بیاید. آیا در بازگشت به قرآن، به این مشکلات نیز فکر شده است؟

▣ بنده سؤال شما را به سه سؤال تفکیک می‌کنم. یک سؤال این است که آیا ما واقعاً در رجوع به قرآن، باید رویکرد هرمنیوتیک داشته باشیم، یا نه؟ به نظر می‌آید که اگر هرمنیوتیک را به معنای خاصّی بگیریم (که اتفاقاً معنای کاملاً به موردی هم است که الان عرض می‌کنم) اصلاً از رویکرد هرمنیوتیک به قرآن گریزی نداریم. برای اینکه آن معنا را توضیح بدهم، دو پدیده را از هم تفکیک می‌کنم و براساس این تفکیک، هرمنیوتیک را توضیح می‌دهم. گاهی من با واقعیّتی از واقعیّتهای جهان هستی مواجه می‌شوم تا خود آن واقعیّت را بشناسم و بدانم که درباره آن، چه گزاره‌های صادقی می‌توانم بگویم. امّا گاهی من به یک شیء از این دیدگاه که خود آن شیء را بشناسم، تقرب پیدا نمی‌کنم؛ بلکه تقربم به شیء از این حیث است که گمان دارم آن شیء دال بر چیزی دیگری است و می‌خواهم ببینم دال بر چه

چیزی است. البته اینکه این معامله را با همهٔ موجودات می‌توان کرد یا نه، محل بحث است، امّا آنچه شک در آن نیست، این است که این معامله را با آثار مکتوب و ملفوظ می‌توان کرد. به آثار هنری هم می‌توان از حیث دوّم نظر کرد. مثلاً به یک تابلوی نقاشی، یا یک مجسمه از این حیث می‌توان نظر کرد که شخص با ساختن آن مجسمه، یا ترسیم آن تابلوی نقاشی چه چیزی را می‌خواسته است به من القا کند. حتی کسانی قایل شده‌اند که می‌توان از این حیث به همهٔ موجودات جهان هستی نظر کرد که دال بر غیر هستند. فقط آثار هنری این‌طور نیستند؛ آثار ادبی هم این‌طور هستند و چه بسا بتوان پذیرفت که مثلاً در دیدگاه قرآنی هم همین‌طور است که هر چیزی آیه تلقّی می‌شود. هرمنیوتیست‌های فلسفی در واقع آن شاخه از هرمنیوتیست‌ها هستند که این دلالت‌گری را اختصاص به هیچ سنخ از پدیده‌های خاصّ نمی‌دهند و همهٔ پدیده‌های جهان هستی را دال بر غیر تلقّی می‌کنند.

وقتی این دو حیث از هم تفکیک شوند، می‌توانیم بگوییم ما دو پدیده داریم: یک پدیدهٔ علم است و دیگری فهم است. من نوشته و گفته شما را فهم می‌کنم، امّا به بشقاب علم دارم. در مورد نی‌اش هم همین‌طور است. علم، محل بحث معرفت‌شناسی[1] است و فهم، محل بحث هرمنیوتیک[2]. بنابراین اپیستمولوژی و هرمنیوتیک، دو علم قرین و نظیر هم هستند. یکی به عالم علم ارتباط پیدا می‌کند و دیگری به عالم فهم. به این معنا از هرمنیوتیک، به قرآن هم مثل هر کتاب دیگر و هر متن ملفوظ یا مکتوب دیگری، می‌توان رویکرد هرمنیوتیک داشت.

امّا به نظر بنده سؤال شما قسمت دوّمی هم داشت و آن اینکه آیا آنچه در هرمنیوتیک به این معنا گفته می‌شود، قابل اطلاق بر قرآن است، یا نه؟ یا چه مقدار قابل اطلاق است و چه مقدار نیست؟ به گمان بنده، بسیاری از آنچه در علم هرمنیوتیک گفته می‌شود، بر قرآن هم مثل هر متن مکتوب دیگری قابل

---

1. epistemology

2. hermenutics

اطلاق است. امّا قرآن با سایر کتابهای جهان ـاعم از دینی و غیردینی ـ دو تفاوت اساسی دارد. یکی اینکه لااقل به اعتقاد بسیاری، حتی الفاظ قرآن از خدا و از ناحیهٔ الهی است. این ادّعا در باب هیچ کتاب دیگری در جهان نشده است. در ذهن کسی که این اعتقاد را دارد، یک تفاوت اساسی بین قرآن و کتابهای دیگر وجود دارد.

تفاوت دوّم این است که ترتیب موجودی که اکنون ما در قرآن با آن سروکار داریم، ترتیب کرونولوژیک و تاریخی و تنزیلی خود اثر نیست. این دو امر، سبب تشکیک در اطلاق همهٔ قواعد هرمنیوتیک بر این کتاب می‌شود. زیرا همهٔ قواعد هرمنیوتیکی که بر متون مکتوب و ملفوظ اطلاق می‌شوند، لااقل به این جهت مشترکند که قواعدی هستند که بر صورتهای مکتوب و ملفوظ گفته‌هایی اطلاق می‌شوند که این دو خصلت را ندارند. یعنی اگر مجموعهٔ عرایض بنده که در اینجا به این ترتیب می‌گویم، صورت مکتوب پیدا کند، اطلاق قوانین هرمنیوتیک بر این صورت مکتوب، بسیار بسیار غیرقابل مناقشه‌تر است تا وقتی که شما سخنان آخرین پنج دقیقه مرا بیاورید اوّل بگذارید، سخنان ده دقیقه اوّل را بیاورید وسط بگذارید و به همین ترتیب، تقدمها و تأخرهایی ایجاد کنید و بعد بخواهید بر آن متنی که حاصل می‌آید، اصول هرمنیوتیک را تطبیق کنید.

□ آنچه قدمای ما در باب دلالت بیّن و قطعی نصّ و حجّیّت ظهور می‌گفتند، چقدر با رهیافتهای هرمنیوتیک سازگار است؟

◙ خیلی از مواضعی که اصولیون در مسائل و مباحث الفاظ بیان کرده‌اند، امروزه مورد قبول هرمنیوتیست‌ها نیست. بنابراین ما واقعاً نیاز به مذاقه جدید در مباحث داریم. این مذاقه جدید، ممکن است خیلی از آنچه را که اصولیون در مباحث الفاظ می‌گفتند، تأیید نکند. نمی‌خواهم بگویم لزوماً تخریب می‌کند، امّا به هر حال بازاندیشی ـچه به تأیید بینجامد، چه

به عدم تأیید ـ ضروری است.

□ **یکی از دوتایی‌های مطرح در هرمنیوتیک، دوگانگی فهم و تفسیر است. آیا معنای یک پیام را باید به درستی فهمید، یا می‌توان آن را آزادانه و هر طور که شد تفسیر و تأویل کرد؟ اگر ما قرآن را با رویکرد هرمنیوتیکی تفسیر کنیم، ممکن است ایراد شود که شما تفسیر به رأی می‌کنید و از فهم معانی اصیل قرآنی محروم می‌مانید و از هدایتهای آن برخوردار نمی‌شوید.**

▣ یک سؤال این است که اصلاً اجتناب از شأن تفسیر به رأی و وضعی که قدما از آن به تفسیر به رأی تعبیر می‌کردند، چقدر امکان‌پذیر و مطلوب است؟ سؤال دوّم این است که واقعاً در شناخت متفکّران دینی کنونی ما، چقدر از تفسیر به رأی اجتناب شده‌است؟ در واقع این به پدیدارشناسی شناخت متفکّران دینی معاصر ما برمی‌گردد. در مورد سؤال اوّل که در باب تفسیر به رأی است، وقتی من نوشته‌هایی را که از قدیم تاکنون در باب تفسیر به رأی وجود دارد می‌خوانم، دو معنای مختلف را از هم تفکیک می‌کنم. یک معنای تفسیر به رأی این است که شما بدون رجوع به متون وحیانی و بدون رجوع به داده‌های وحیانی و با به کارگیری مجموع نیروهای معرفت‌بخش و استدلال‌گر وجود خود به عنوان یک انسان، به سراغ شناخت جهان هستی می‌روید و رأی‌ای پیدا می‌کنید. بعد وقتی به متون وحیانی و داده‌های وحیانی رجوع می‌کنید، می‌بینید آنچه شما دریافته‌اید، با ظاهر آن داده‌های وحیانی ناسازگار است. برای اینکه این ناسازگاری و تعارض ظاهری را برطرف کنید و هم متدیّن بمانید و هم تابع استدلال باشید، از ظاهر به باطن عدول می‌کنید و دست به تأویل می‌زنید. گاهی از این تأویل، تعبیر به تفسیر به رأی می‌شود. در واقع در اینجا معنای تفسیر به رأی این است که یافته‌های انسانی من، با ظاهر داده‌های وحیانی ناسازگار افتاده‌است و برای اینکه می‌خواهم هیچ‌کدام را فدای دیگری نکنم و هم

متدیّن بمانم و هم اهل علم و استدلال، متن را از ظاهرش به باطنش عدول می‌دهم.

این یک معنا از تفسیر به رأی است. امّا یک معنای دوّم از تفسیر به رأی هم وجود دارد. در آن معنای تفسیر به رأی، گویا مراد این است که انسان یک سلسله پیش‌فرضهایی را که خود کتاب مقدّس ضامن آن پیش‌فرضها نیست، بر کتاب مقدّس تحمیل می‌کند و با این تحمیل، از کتاب مقدّس معنایی استکشاف می‌کند. امّا دربارهٔ معنای اوّل باید بگویم که واقعاً نمی‌توان به یافته‌های انسانی بی‌اعتنا بود. زیرا اگر من بخواهم به علوم تجربی، اعم از علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی؛ یا علوم فلسفی، مثل منطق و ریاضیات و علوم عقلی دیگر؛ یا علوم تاریخی؛ و یا علوم شهودی، بی‌اعتنا باشم، واقعاً دو مشکل اساسی پیش می‌آید. مشکل اوّل این است که بی‌اعتنا بودن من باید همراه باشد با این رأی که اینها بی‌اعتبارند. امّا بی‌اعتباری اینها، محرز شده نیست. بگذریم که اگر محرز می‌شد، خدا ــ به تعبیر دکارت ــ خدای فریبکار می‌شد، زیرا در این حال خدا یک سلسله نیروهای ادراکی و استدلالی در درون ما تعبیه کرده بود که آنها ما را به گمراهی می‌کشاندند و این با خیرخواهی خدا منافات دارد.

امّا مشکل دوّمی هم پیش می‌آید و آن اینکه اگر اینها بی‌اعتبار تلقّی شوند، خود دین هم حجّیّتش را از دست می‌دهد. زیرا حجّیّت دین و کتب مقدّس دینی و مذهبی از همین راهها به دست می‌آید و از راه دیگری قابل استحصال نیست. بنابراین نمی‌توانیم واقعاً به این یافته‌ها بی‌اعتنا باشیم. اگر یافته‌ها با متون دینی و مذهبی تعارض پیدا کنند، ما چاره‌ای جز این نداریم که متون مقدّس دینی و مذهبی را از ظاهر خود عدول دهیم. قدمای ما این عدول را می‌پذیرفتند، امّا به دو معنا آن را مضیق می‌کردند که امروزه هیچ‌کدام از آن دو معنای مضیق، قابل دفاع نیست. آنها می‌گفتند، آیات را از ظواهر خود عدول دهید، امّا وقتی که ظواهر آیات با مستقلات عقلی

ناسازگار باشند. به همین دلیل، می‌گفتند «یدالله فوق ایدیهم» را به معنای قدرت و قس‌علی‌هذا بگیرید، زیرا اگر بخواهید به معانی ظاهری بگیرید، با مستقلات عقلی ناسازگارند، زیرا خدا جسم و جسمانی نیست. امّا ما در عالم آزمایش و مشاهده و تجربه هم، یافته‌هایی داریم که ما را لابد می‌کنند که آیات را از ظواهرشان عدول دهیم.

دوّمین تضییق قدما این بود که این را فقط در عقل نظری قایل بودند، امّا امروزه ما این را در عقل عملی هم داریم. به این معنا که قدما فکر می‌کردند کسی که سخنی می‌گوید که گویا ظاهرش با محال بودن اجتماع نقیضین مخالفت دارد، باید سخن او را از ظاهر عدول داد. امّا عقل عملی هم مثل مستقلات عقل نظری، واقعاً مستقلاتی دارد. این عقل عملی است که یکی از بزرگترین مستقلاتش حسن عدالت یا آزادی است. به این معنا به نظر من اصلاً اجتناب از تفسیر به رأی، نه ممکن است و نه مطلوب.

امّا بپردازیم به قسمت دوّم. اینکه آیا واقعاً امکان دارد که از ما بخواهند هیچ رأی و پیش‌فرضی نداشته باشیم الا اینکه از کتاب مقدّس گرفته شده باشند؟ آیا باید همهٔ پیش‌فرضها و آرای ما از کتاب مقدّس گرفته شده باشند؟ به نظر می‌آید این هم قابل دفاع نیست. نمی‌توان گفت تو نباید هیچ پیش‌فرضی برای رجوع به متون مقدّس داشته باشی. بنده عرض می‌کنم این امکان ندارد. ما وقتی به متون مقدّس رجوع می‌کنیم، الا و لابد این پیش‌فرضها را داریم. به این معنا همه تفاسیر، تفاسیر به رأی هستند، زیرا مبتنی بر پیش‌فرضهایی هستند که آن پیش‌فرضها از خود متون مقدّس گرفته نشده‌اند.

امّا یک نکته وجود دارد و آن اینکه از روشهای تفسیری نباید عدول کرد. همین‌طور که من به عنوان یک فیزیکدان، نمی‌توانم از متدولوژی مورد قبول عرف عالمان علم فیزیک عدول کنم و اگر سخنی بگویم، حتی اگر فی‌نفس‌الامر سخنم درست باشد، باز هم وارد قلمرو علم فیزیک نخواهد شد؛

وقتی آدم می‌خواهد متنی را تفسیر کند، باید از اصول مورد قبول در تفسیر عدول نکند. اگر در تفسیر متون، از اصول مورد قبول تفسیر عدول کرد، تفسیرش قابل قبول نخواهد بود. به این معنا شاید بگوییم تفسیرش به رأی است. البته این وجود دارد و چیز جدیدی هم نیست و اختصاص به قرآن هم ندارد؛ به متون مقدّس هم اختصاص ندارد. هر کتابی را بخواهید تفسیر کنید، یک سلسله اصول را باید در تفسیر رعایت کنید. به این معنا، از تفسیر به رأی (یعنی از تفسیری که بدون رعایت ضوابط تفسیری از یک متن مکتوب ارائه می‌کنند)، باید اجتناب کرد.

به نظر می‌آید به دلیل اینکه اصول تفسیری برای بعضی از روشنفکران و متفکّران دینی ما شناخته شده نیست، این اصول در بسیاری از موارد نقض می‌شود. کم هستند روشنفکران دینی ما که به اصول تفسیر، آشنایی کافی و وافی داشته باشند. این یکی از موارد سه‌گانه‌ای است که به نظر من، متفکّران دینی ما امروزه در مورد آن به ضعف دچارند. باید پذیرفت که متفکّران دینی ما در سه زمینه باید کاری جدّی‌تر از این بکنند. یکی در باب حجّیّت معرفت‌شناختی پدیدهٔ وحی است. آیا واقعاً وحی حجّیّت معرفت‌شناختی دارد؟ ما چه دلیلی داریم که همان‌طور که حس اجمالاً حجّیّت معرفت‌شناختی دارد؛ عقل اجمالاً حجّیّت معرفت‌شناختی دارد و شهود اجمالاً حجّیّت معرفت‌شناختی دارد، وحی هم حجّیّت معرفت‌شناختی دارد؟ از کجا قاطع و جازم شدیم که خود وحی هم حجّیّت معرفت‌شناختی دارد؟

در واقع فیلسوفان دین غرب، این مطلب را در بخش عمده‌ای از معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی مورد بحث قرار می‌دهند. امّا این مطلب در مورد ما، واقعاً مغفول واقع شده‌است. این یک بحث معرفت‌شناختی است. بحث دوّم، بحث تاریخی‌ای است که ما در مورد آن کم کار کرده‌ایم. اینکه، به فرض وحی حجّیّت معرفت‌شناختی داشته باشد، آیا آنچه اکنون به عنوان قرآن در اختیار ماست، واقعاً همان وحی است؟ که در واقع همان بحث درباره حجّیّت

تاریخی قرآن است. این بحث، هم شامل تحریف به زیاده می‌شود، هم شامل تحریف به نقصان، و هم شامل تغییرات ناشی از تبدیل خط اوّلیهٔ قرآن ـ که خط کوفی بوده‌است ـ به خط عربی. قدمای ما کمتر به این توجّه می‌کردند که نکند در تبدیل خط قرآن از خط کوفی به خط عربی ـ که اکنون متعارف است ـ نادرستیها و خطاهایی راه یافته باشد (نه از باب تحریف، بلکه از باب بدخوانی و بدنویسی و غلط‌اندازیهای بسیار جدّی‌ای که خط کوفی داشته‌است). این هم یک بحث تاریخی است. برخلاف آن، بحث سوّمی هم وجود دارد که بحث هرمنیوتیک است. اینکه از کجا اثبات شده‌است فهمی که ما از این متون داریم، همان چیزی است که مراد گویندهٔ متن ـ حال چه گوینده را خدا بگیریم، چه پیامبر خدا ـ بوده‌است؟ از کجا آنچه که فهم می‌کنیم، همانی باشد که او اراده کرده‌است؟ اگر فهم خواننده یا شنونده، بر اراده نویسنده یا گوینده انطباق نداشته باشد، ما با فهم سروکار نداریم؛ بلکه، در واقع با سوءتفاهم سروکار داریم.

□ نحوه صحبت حضرتعالی از هرمنیوتیک، بیشتر معطوف به رویکرد نیّت مؤلف است.

▣ نه، من می‌گویم فهم نیّت مؤلف اجتناب‌ناپذیر است، امّا فقط به فهم نیّت مؤلف منحصر نمی‌کنم. شک نیست که هرچه را هرمنیوتیک شامل نشود، حتماً نیّت مؤلف را شامل می‌شود، امّا انحصار در نیّت مؤلف ندارد.

□ اگر قرآن متنی گشوده‌است و تفسیرهای متکثری را می‌پذیرد، آیا مبنایی برای قضاوت درباره صحت و سقم این تفسیرها وجود دارد؟ از سوی دیگر، تعارضهای عمیق موجود میان عقل جدید و سنّتهای وحیانی به این سادگی قابل رفع و رجوع نیست. به این معنا که این تعارضها بسیار فراتر از آن هستند که مثلاً در زمان ابن‌رشد مطرح بود و او در این باره کتاب می‌نوشت و...

◘ در باب سؤال اوّل شما عرض کنم که این گشودگی ـ به تعبیر حضرتعالی ـ در خود قرآن وجود دارد و حتی مورد تأیید ائمه شیعهٔ اثنی عشریه هم بوده‌است. اینکه می‌گفته‌اند قرآن ظاهری دارد و باطنی و باطنش باطنی و الی آخر ... تا هفتاد بطن، به گمان بنده تأیید این است که این گشودگی را بپذیریم. امّا در واقع دو مطلب وجود دارد: یک مطلب این است که وقتی ما می‌گوییم متنی قابل معانی مختلف است، هم می‌تواند حُسن آن متن محسوب شود و هم می‌تواند قُبح آن متن تلقّی شود. به بیان دیگر اینکه متنی به تعبیر علی‌ابن‌ابی‌طالب(ع) «حمّالٌ ذووجوه» باشد، فی‌نفسه می‌تواند حسن متن باشد و می‌تواند قبح متن باشد (حضرت به ابن‌عباس می‌گفتند، با خوارج با قرآن استدلال نکن، زیرا قرآن حمال ذووجوه است). بسته به این است که انتظاری که ما از متن داریم، چه باشد. اگر یک کتاب ریاضی هم حمال ذووجوه باشد، بسیار کتاب بدی است. امّا اگر کتاب شعر حافظ حمال ذووجوه نباشد، بد است. نکته دوّم این است که معنای گشوده بودن یک متن به تفسیرهای مختلف، آنارشیِ تفسیری نیست که عده‌ای امروزه در کشور القا می‌کنند. آنها فکر می‌کنند کسانی که قرائتهای مختلف از قرآن و یا به طور کلّی از دین ارائه می‌کنند، طرفدار آنارشی هستند. امّا اصلاً به این معنا نیست. گشودگی یک متن به تفسیر، یک حرف است و اینکه تفسیر، باید تفسیر باشد و اگر باید تفسیر باشد، باید از اصول متبع در تفسیر تبعیت کند، داستان دیگری است.

بنابراین، در عین اینکه به نظر من قرآن گشوده‌است، لزوماً هرج و مرج در این گشودگی پدید نمی‌آید، مگر اینکه کسی رعایت ضوابط تفسیری را در شأن خود نداند. قرائت واحد، با سنّت ما هم ناسازگار است. بنابراین گشودگی متن، یک قرائت را طرد می‌کند، امّا در عین حال از آن طرف آنارشی هم ایجاد نمی‌کند. در واقع ما باید با رعایت اصول هرمنیوتیک، در طیف تفسیر قرار گیریم. وقتی در طیف تفسیر قرار گیریم، البته می‌بینیم که

تفسیرهای مختلف در عین حال که همه تفسیرند، می‌تواند وجود داشته باشد.

امّا در باب قسمت دوّم سؤال، باید پذیرفت که روشهایی که برای رفع تعارض توسط قدما طی شده‌است، امروزه دیگر کارآیی ندارد. اکنون واقعاً تعارضها، تعارضهای بسیار بیشتری است. بنابراین به نظر من، دیگر آن روشها کارآیی ندارد.

در اینجا به سه نکته می‌خواهم اشاره کنم: نکتهٔ اوّل اینکه امروزه که ما می‌گوییم تعارض خیلی جدّی است، به این دلیل است که با جهان‌بینی انسان مدرن سروکار داریم. ما ـ آگاهانه و ناآگاهانه و خواسته و ناخواسته ـ مدرن هستیم. البته مدرن بودن ما، ذومراتب است؛ امّا بالاخره همه ما کمابیش مدرن هستیم و علاوه بر آن مدرن بودن ما روز به روز در حال شدیدتر و غلیظ‌تر شدن است.

نکته اوّل که می‌خواهم بگویم، این است که ما نباید گمان کنیم مدرنیزم انسان امروز یک امر غیرایدئولوژیک است و بعد بگوییم وقتی دیدگاه انسان مدرن امروز با آیات و روایات ناسازگار می‌افتد، یک جهان‌بینی تا بیخ و بن استدلالی، با قرآن و روایات ناسازگاری یافته‌است. به نظر من همین‌طور که در دین تعبّد وجود دارد، در جهان‌بینی انسان امروز هم تعبّد وجود دارد. فکر نکنیم که تا وقتی در طریق مدرنیزم سیر می‌کنیم، در یک فضای بسیار بسیار روشنی گام می‌زنیم و وقتی فرآورده‌های مدرنیزم با فرآورده‌های دینی ناسازگار می‌افتند، فکر کنیم که خیلی واضح است که کدام را باید گرفت و کدام را باید وانهاد. در مدرنیزم هم، با امور غیراستدلالی بسیاری سروکار داریم. البته انصاف باید داد که تعبّد در دین، به مراتب وسیع‌تر و عمیق‌تر است تا در مدرنیزم. در مدرنیزم، عمق و وسعت تعبّد ما به مراتب کمتر است.

نکته دوّم، که باز به نظر من گاهی مورد غفلت واقع می‌شود، این است که لزوماً هرچه بدون استدلال است، نادرست نیست. هر جا ما با استدلال

ضعیف سروکار داریم، حتماً با مدعای نادرست سروکار نداریم. به صرف اینکه استدلال بر مدعایی وجود ندارد، یا استدلال ضعیف وجود دارد، نمی‌توانیم بگوییم مدعا نادرست است. بنابراین هنوز برای یک متدیّن جای این ادّعا وجود دارد که برای مدعای خود نمی‌توانم دلیلی بیاورم، امّا از مدعای خود هم دست برنمی‌دارم. صرف فقدان دلیل، در هیچ جا ما را ملزم نمی‌کند که دست از مدعای خود برداریم. مگر اینکه بر نقض مدعای ما دلیلی اقامه شود.

نکته سوّم این است که به دلیل مشکلات معرفت‌شناختی جدّی‌ای که اکنون در راه طلب صدق و کذب منطق حق و بطلان منطق وجود دارد، در مقام مقایسه جهان‌بینیهای مختلف ـ از جمله جهان‌بینی سنّتی و جهان‌بینی مدرن ـ باید بیشتر به آثار و نتایج عملی این جهان‌بینیها رجوع کنیم. باید ببینیم اگر کسی قایل است که «فن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یره»؛ اگر کسی معتقد است که «لَقَدْ جئتمونا فُرادی کما خلقناکم اوّل مرّةً» و اگر کسی معتقد است که «کل شیءٍ هالک الاّ وجهه»، آثار روانی مثبت‌تری بر این اعتقاد مترتّب می‌شود، یا بر اعتقاد به نقیض این گزاره‌ها و یا بر عدم اعتماد بر این گزاره‌ها؟ به این معنا که آثار روانی اعتقاد کسی بهتر است که معتقد است یک ذره خوبی یا بدی گم نمی‌شود، یا آثار روانی اعتقاد کسانی که معتقد نیستند خوبی و بدی گم‌شدنی نیست و یا معتقدند که خوبی و بدی گم‌شدنی است؟ البته من کسی نیستم که بترسم مبادا وقتی وارد این مقوله‌ها می‌شویم، دین ببازد و ازاین جهت بگویم از فحوای معرفتی گزاره‌ها طفره برویم. اگر دین ارزشی دارد، به میزان مطابقتش با حق و حقیقت است. امّا مسئله این است که در این راه، مشکلات و صعوبات جدّی وجود دارد.

حال از این مجموعه می‌خواهم برای سؤال شما این نتیجه را بگیرم که بالاخره علوم و معارف بشر مدرن امروز با بسیاری از آیات کتاب مقدّس ما

و بسیاری از آیات کتاب مقدّس مسیحیان و یهودیان و سایر ادیان و مذاهب ناسازگاری دارند. راهی که برای رفع این ناسازگاری باید طی کرد، تأویل بیشتر آیاتی است که در متون مقدّس وجود دارد. یعنی به تعبیری، این آیات را تخته‌بند مکان و زمان و اوضاع و احوال خاصّ تلقّی کردن و برای سرایت آن به بقیه اوضاع و احوال، دست به عدول از ظاهر زدن.

□ آیا به نظر شما، متون مقدّس دینی و مذهبی با این مقدار تفسیر و تأویل و قرائتهای متکثر، برای انسان مدرن چیزی برای گفتن خواهند داشت، یا همه چیز در این پنبه‌زدنها از دست می‌رود و هیچ چیز اصیلی از متون مقدّس دینی باقی نخواهد ماند؟

▣ به نظر من هنوز متون مقدّس برای انسان مدرن چیزی برای گفتن دارند. امّا فقط انسانی می‌تواند این ادّعا را بکند که چند پیش‌فرض داشته باشد. اوّل اینکه باید پذیرفت تفسیر ظاهرگرایانه، تفسیری کاملاً ناموفق از متون مقدّس است. به این معنا که باید پذیرفت بسیاری از آنچه در متون مقدّس آمده‌است، معانی مجازی، استعاره‌ای، کنایی، و رمزی دارند و این معانی ورای طَوْر تعارف و تداول عامیانه و زبان عادی است. این را باید پذیرفت. اگر شما این را نپذیرید و بگویید الفاظ را به همان معانی‌ای می‌گیرم که مردم کوچه بازار می‌گیرند، سروکارتان با اموری از قبیل «تجسیم» و «تشبیه» می‌افتد که قدمای ما از آن اجتناب می‌ورزیدند، امّا نمی‌گفتند که به همان دلیل که باید از اینها اجتناب ورزید، از خیلی چیزهای دیگر هم باید اجتناب ورزید. اگر شما به تفسیر ظاهرگرایانه متون مقدّس دینی و مذهبی که فقط به قالب توجّه دارد، دست بزنید، باید گفت چه بسا قالبش یا نامفهوم است، یا نامقبول، و یا هم نامفهوم و هم نامقبول. پیش‌فرض دوّمی که باید داشته باشیم تا بتوانیم هنوز از متون مقدّس استفاده کنیم، این است که قایل باشیم که ممکن است روزگاری، بشر چیزهایی می‌دانسته که امروز نمی‌داند،

یا فراموش کرده‌است. آیا قبول داریم که ممکن است واقعیّت یا واقعیّتهایی بوده‌اند که بشر هزار سال پیش می‌دانسته، امّا بشر امروز نمی‌داند، یا فراموش کرده‌است؟ اگر چنین باشد، هنوز هم می‌توانیم بگوییم که کتاب مقدّس حاوی چیزهایی است که انسان مدرن علی‌رغم همه پیشرفتهایش، از آنها غفلت کرده و آنها را فراموش کرده‌است. من اعتقاد دارم که همین‌طور است. بشر قدیم چیزهایی می‌دانسته‌است ـ از ساده‌ترین امور مربوط به بدن و جسم انسان گرفته تا امور مربوط به ساحت ذهن انسان ـ که امروزه از یادش رفته‌است. امروزه وقتی نوشته‌های کسی مثل کن ویلبر[1] را می‌خوانم، می‌بینم او به عنوان یک عارف، یک روان‌شناس و، یک متافیزیسین واقعیّتهایی را در درون انسان بازگو می‌کند که هیچ‌یک از علوم مدرن، به آن وقوف ندارند و وقتی تأمّل می‌کنیم، می‌بینم حق با اوست. او خود می‌گوید، من این لطایف و دقایق را از دل آیین بودا و تا حدی از آیین هندو بیرون کشیدم.

پیش‌فرض سوّم این است که ما باید در بسیاری از مواردی که بشر قدیم به خاطر آنها به متون مقدّس رجوع می‌کرد، به متون مقدّس رجوع نکنیم وگرنه سر می‌خوریم و ناامید می‌شویم. اگر امروزه شما برای بسیاری از نیازهای خود به متون مقدّس رجوع کنید، سرخورده و مأیوس می‌شوید. به تعبیر دیگر اگر «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین و کل شیءٍ احصیناه فی امام مبین» و امثالهم را به این معنا بگیرید که از روش کشاورزی و طرز تراکتور ساختن گرفته تا مسائل مربوط به متافیزیک را باید با رجوع به قرآن فهم کنیم، سرخورده می‌شوید. این ادّعاهای بزرگ، کسانی را از دین عدول داده‌است. مثلاً ممکن است من به عنوان مبلغ دینی، می‌خواستم به دین خدمت کنم و مروج دین باشم و لذا گفته‌ام، هرچه می‌خواهی در قرآن وجود دارد و بعد شما در بسیاری از موارد به دین رجوع کردید و سرخورده و

---

1. Ken Wilber

ناامید شدید. در واقع دعاوی بزرگ، از بزرگترین جهت و علّتهایی هستند که انسان را از یک مکتب، نهضت، و یا جریان روگردان می‌کنند. در اینجا هم همین‌طور است.

به نظر من براساس این سه پیش‌فرض، ما هنوز هم می‌توانیم از کتابهای مقدّس چیزهایی دریافت کنیم. هنوز در متون مقدّس، انسان‌شناسی قابل اعتنا، اخلاق قابل اعتنا، و نوعی متافیزیک قابل اعتنا وجود دارد که هنوز هم اعتبار دارد. معنویّت برای انسان مدرن قابل تحصیل است و جمع مدرنیته و معنویّت امکان دارد. اگر لُب و لباب مدرنیته را عقلانیّت بدانیم، عقلانیّت و معنویّت چیزی است که امروزه نه فقط قابل جمع است، بلکه باید بکوشیم تا این دو را با هم جمع کنیم. عقلانیّت را از مدرنیته می‌گیریم و معنویّت را از متون مقدّس. یعنی هنوز برای من به عنوان یک انسان ـ ولو مدرن هم باشم ـ تذکر دادن به اینکه «لقد جئتمونا فرادی» (همهٔ شما تنهایید)، هم قابل فهم است و هم قابل قبول.

□ **بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که قرآن و دیگر متون دینی، امروز نیز پیامی برای پیروان خود دارند؟**

▣ اولین نکته‌ای که باید دریافت و پذیرفت، این است که حالی که یک مسلمان نسبت به قرآن دارد، یک هندو هم نسبت به اوپانیشادها، بهگودگیتا، و مهابهارات دارد و یک طرفدار آیین بودا هم نسبت به ذمه‌پده بودا دارد و همین‌طور هم یک زرتشتی نسبت به اوستا.

نکتهٔ دوّم که می‌خواهم عرض کنم، این است که اگر کتابهای آسمانی نیازهای بسیار عمیق و مبرم پیروان خود را برآورده نمی‌کردند، پیروان به پیروی خود در طول تاریخ ادامه نمی‌دادند. واقعاً بشر از آن‌رو که بشر است، با هیچ کتابی عقد اخوتی نبسته است. هیچ امضا و تعهدی نکرده‌است که تا ابد زندگی خود را با یک کتاب خاصّ موافق کند. اگر می‌بینید ذمه‌پده هنوز

وجود دارد، به دلیل آن است که در طول تاریخ، نیازهای عمیق و مبرم کسانی را برآورده کرده‌است و اگر قرآن هنوز وجود دارد، به همین دلیل است. از اینجا می‌خواهم به آن قسمت سؤال شما نقب بزنم که رفع حاجت کردن، اختصاص به هیچ کتاب آسمانی یا هیچ کتاب دینی و مذهبی خاصّ ندارد. این مطلب از اینجا فهم می‌شود که می‌بینیم هنوز هم کسانی همهٔ زندگی خود را وقف یک کتاب خاصّ می‌کنند. به این معنا که آن کتاب خاصّ را ـ به تعبیر بهتر ـ در کل زندگی خود اشراب می‌کنند.

امّا از سویی مثل اینکه فهم انسان به اینجا رسیده‌است که وقتی با متون مقدّس مواجه می‌شویم، می‌فهمیم کدام گزاره به نیاز درازمدت‌تری توجّه دارد و کدام گزاره به نیاز کوتاه‌مدت‌تر توجّه دارد و در عین اینکه به تعبیر قرآنی «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» نمی‌کنیم، می‌فهمیم که این قسمت و این قسمت و این قسمت کتاب مقدّس، برای امروز گویاتر و مرتبط‌تر است. انسان مدرن هنوز هم به سقراط رجوع می‌کند؛ هنوز هم به بودا رجوع می‌کند؛ هنوز هم به عیسی رجوع می‌کند و به همان دلیل که به عیسی رجوع می‌کند، به محمد(ص) و علی‌ابن‌ابیطالب(ع) رجوع می‌کند. اتفاقاً همین فایده‌گروی‌ای که شما به آن اشاره کردید، انسان مدرن را به متون مقدّس رجوع داده‌است. انسان مدرن می‌گوید، من خواسته‌ها و نیازهایی دارم که احساس می‌کنم از طریق متون مقدّس مختلف می‌تواند برآورده شود. به این لحاظ انسان مدرن می‌تواند در کتاب مقدّس به دنبال گمشده خود بگردد و به این معنا معنوی شود.

بنابراین اگر از من به صراحت بپرسید برای چه چیزی به متون مقدّس رجوع می‌کنی، من عرض می‌کنم به همهٔ متون مقدّس رجوع می‌کنم، امّا نه برای اینکه متون مقدّس جانشین عقلم شود، بلکه برای اینکه حکمتی در متون مقدّس وجود دارد که عقل عادی بشر، در عین اینکه حس می‌کند آن حکمت، حکمت است، می‌بیند با روش عادی قابل دسترسی نیست. البته باید

در مراجعه به متون دینی، از قشرگرایی و قالبی‌گری پرهیز داشت. اگر به آن لُب نرسیم، قشرها هیچ سودی ندارند. اگر من در طول عمرم قائم‌اللیل و صائم‌النهار باشم، امّا به آن لُبی که مراد از آنهاست نرسم، فقط قیام و قعودی کرده‌ام و از آن حاصلی فراهم نیاورده‌ام. از قشر باید به آن لُب رسید، کما اینکه در قرآن هم همین‌طور است. وقتی قرآن می‌گوید نماز، می‌گوید «ان‌الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر». راجع به روزه می‌گوید، «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون». یا وقتی دربارهٔ مراسم حج توضیح می‌دهد، می‌گوید، «لن ینال‌الله لحومها و لادماءها ولکن یناله التقوی منکم» (این گوشتهای قربانی و خونهایی که از قربانی می‌ریزید، به ساحت روحی راه ندارد؛ آنچه به ساحت روحی راه می‌یابد، گوشتها و خونها نیست، بلکه تقوایی است که می‌تواند از آنها حاصل آید). اعمال ظاهری فقط و فقط ارزش وسیله‌ای دارند و اگر به آن هدفی که از آن وسیله‌ها مراد است، نرسیم، هیچ و پوچ است.

□ آیا انسان امروز با آموزه‌های گذشته دینی می‌تواند آفرینش جدید دینی و تجربه تازهٔ معنوی داشته باشد؟

▣ معنویّت همیشه احتراز دارد که بر دو چیز تکیه کند، امّا دین مردم کوچه و بازار همیشه بر آن دو متکی است. دین همیشه بر یک سلسله واقعیّتهای تاریخی خاصّ تکیه می‌زند که اگر از آن واقعیّتهای تاریخی صرف‌نظر کنیم، دین، دیگر دین نیست. مثلاً شما نمی‌توانید بگویید من مسیحی هستم، مگر اینکه بکرزایی مریم، شام آخر، و به صلیب کشیده شدن عیسی و زنده شدن او بعد از سه روز را قبول داشته باشید. یک سلسله واقعیّتهای تاریخی هستند که اگر شما بخواهید بگویید من مسیحی هستم، باید آنها را قبول داشته باشید. اگر آنها را قبول نداشته باشید، می‌گویند پس مسیحی بودن تو به چه چیز است.

امّا معنویّت کمترین اتکایی بر حوادث تاریخی ندارد؛ به جای اینکه بر حوادث تاریخی تکیه بورزد، بر چیز دیگری که همان تجربه‌های دینی است تکیه می‌ورزد. یعنی به جای اینکه بگوییم این سخن از چه کسی بود و در چه شرایطی گفته شده‌است، می‌آزماییم تا ببینیم این سخن موفق است، یا ناموفق.

مطلب دوّم اینکه دین بدون تعبّد معنا ندارد. شما نمی‌توانید بگویید من به هیچ انسانی متعبّد نیستم، امّا متدیّن هستم؛ امّا می‌توانید معنوی باشید و متعبد نباشید. به این صورت که آنچه را که از آتورتیه‌ها دریافت می‌کنید، خود به محک بزنید و آزمون کنید. مثل وصفی که من نسبت به معلم شنای خود دارم. وقتی معلم شنای من دستورالعملی به من می‌دهد، من در مقام عمل می‌بینم آن دستورالعمل کارآیی دارد. وقتی این را می‌بینم، آمادگی پیدا می‌کنم دستورالعمل دوّم او را نیز بپذیرم. به تعبیر دقیق‌تر، دو چیز باعث می‌شود که من دستورالعمل معلم شنای خود را بپذیرم: یکی خیل عظیم شاگردانی که قبل از من تحت تعلیم آن معلم بوده‌اند و شناگران قابلی شده‌اند؛ من آنها را دال بر این می‌گیرم که وقتی به دستورالعملهای او التزام بورزم، موفق خواهم شد. دیگر اینکه وقتی در مرحلهٔ اوّل از او دستورالعملی دریافت می‌کنم، آن را آزمون می‌کنم و وقتی توفیق آن را احساس کردم، برای قبول آنچه در مرحلهٔ بعد تعلیم می‌دهد، آماده می‌شوم.

اهل معنا نسبت به آتوریته‌های خود چنین برخوردهایی دارند. آنها یک نوع ترازوی درونی دارند و در واقع با آن ترازو، میزان کارآیی و عدم کارآیی آن آتوریته را می‌سنجند.

اهل تدین بدون سنجش هم آتوریته را قبول می‌کنند. اگر ما معنویّت را با این دو عدم اتکا (عدم اتکا به حوادث تاریخی خاصّ و عدم اتکای بی‌چون و چرا بر آتوریته) قبول کنیم، دین هم که در این صورت تبدیل به معنویّت شده‌است، نسبت به آینده گشودگی می‌یابد. همان‌طور که بودا هم

می‌گفت: من مصون از خطا نیستم، آنچه را می‌گویم، بیازمایید اگـر نـتیجه دیدید، بپذیرید و اگر نتیجه ندیدید، نپذیرید.

زن، مرد، کدام تصویر؟*

اسلام، فمینیزم و مردمسالاری

□ شما از سه قرائت اصلی از اسلام در زمان معاصر یاد کرده‌اید: بنیادگرا، سنّت‌گرا و تجدّدگرا. اگر ممکن است وجوه تفاوت و تشابه این سه قرائت را در مورد مسئله زنان شرح دهید.

▣ همان‌طور که اشاره کردید، من قرائتهای اصلی از اسلام را به سه دسته: بنیادگرا، سنّت‌گرا و تجدّدگرا تقسیم کرده‌ام و یازده تفاوت میان آنها قایل شده‌ام. خوب است به دو تفاوت که در مسئله زنان دخیل است، بپردازیم. تفاوت اوّل، قرائت بنیادگرایانه بسیار به ظاهر دین اهمّیّت می‌دهد و به روح دین و پیام ورای لفظ، توجّه چندانی ندارد. طبعاً در برخورد با کتاب و سنّت، بسیار لفظ‌گراست و عدول از لفظ را بندرت روا و جایز می‌داند. از این حیث، قرائت تجدّدگرایانه، جداً با قرائت بنیادگرایانه متفاوت است. به این معنا که به روح و پیام ورای لفظ تأکید می‌ورزد. این تفاوت که بین قرائت بنیادگرایانه از یک سو و قرائت تجدّدگرایانه و سنّت‌گرایانه از سوی دیگر وجود دارد، طبعاً در مسئله زنان بسیار مؤثر است.

تفاوت دوّم این است که قرائت بنیادگرایانه بسیار شریعت‌اندیشانه است. به تعبیر دیگر، تقریباً همه دین را در فقه منحصر می‌داند. این قرائت معتقد است که کیان دین به بقای فقه است و هرچه فقیهانه‌تر زندگی کنیم، متدیّنانه‌تر زندگی کرده‌ایم. امّا در قرائتهای تجدّدگرایانه و سنّت‌گرایانه، فقه غالب نیست. از این نظر، آنها با قرائت بنیادگرا فرق دارند. البته در

*. نشر نخست در: زنان، شمارهٔ ٦٤، سال نهم (خرداد ١٣٧٩)، صص ٣٩ـ٣٢.

سنّت‌گرایی، به فقه توجّه می‌شود، امّا فقط و فقط به عنوان وسیله. به عبارت دیگر میزان توجّه به فقه، کاملاً تناسب دارد با میزانی که فقه می‌تواند هدف را برآورده کند. هرچه فقه کمتر در خدمت هدف باشد، به همان میزان کمتر به آن توجّه می‌شود. واضح است که فقه در قرائت تجدّدگرایانه شأن چندانی ندارد و به جای فقه، بیشتر اخلاق و رفتار اخلاقی است که محل توجّه و عنایت است. این تفاوت باز هم در برخورد با مسئله زنان، تفاوتهای جدّی‌ای ایجاد می‌کند.

کسی که قرائت بنیادگرایانه از دین دارد، بر ظاهر آیات و روایات جمود می‌ورزد و به همان احکامی که ده دوازده قرن پیش از کتاب و سنّت فهم می‌کرده‌اند، اتکا می‌کند. طبعاً دیدگاه چنین کسی درباره زن، مردسالارانه‌تر است. امّا قرائت سنّت‌گرا و تجدّدگرا، با انعطاف بیشتری به مسئله زنان نگاه می‌کنند. در تفکّر سنّت‌گرایانه اسلامی، بُعد عرفانی بیشتر حضور دارد. عرفا از قدیم‌الایام ـ چه در فرهنگ اسلامی و چه در فرهنگهای غیراسلامی ـ درک روان‌شناسانه و یا به تعبیر دیگر قدرت انسان‌شناسانه عمیق داشته‌اند و به همین دلیل کمتر بر تفاوت میان زن و مرد انگشت می‌نهاده‌اند. در واقع هرچه روان‌شناسی ما به فهم عرفی[1] انسان سنّتی نزدیکتر باشد، طبعاً بیشتر بر تفاوت بین مرد و زن تأکید می‌شود.

□ منظورتان از دیدگاه مردسالارانه نسبت به زن چیست؟

▣ این مهمّ است که ما واقعاً از مفهوم مردسالاری چه مراد می‌کنیم. گرایشهای مردسالارانه کمابیش با هم تفاوت دارند. نمی‌توان ادّعا کرد همه کسانی که به مردسالاری قایلند، دقیقاً نظرشان به یکدیگر شبیه است. امّا به نظر می‌رسد که برای تفکّر مردسالاری سه مؤلّفه می‌توان در نظر گرفت و

1. common sense

این تفکّر را با آنها محک زد. این مؤلّفه‌ها عبارتند از: اوّل، اساساً زن را فرومایه‌تر از مرد می‌شمارد؛ دوّم، سلسله امتیازات حقوقی و قانونی برای مرد قایل می‌شود؛ و سوّم، پدر تعیین‌کننده نسب است. بگذارید برای آنکه بحث روشن شود، توضیح بیشتری بدهم. مؤلّفه دوّم کاملاً حقوقی است. مثلاً زن باید در مواردی از شوهر خود اجازه بگیرد، زن حق یک سلسله تصرفات را ندارد، مرد برای زن تکلیف تعیین می‌کند و ... امّا مؤلّفه اوّل (اعتقاد به فرومایگی زن) چندان به مسائل حقوقی توجّه نمی‌کند و بیشتر به مسائل ناظر به واقع تکیه دارد. مثلاً ارسطو ادّعا می‌کند که ضعف اخلاقی در زنان بیشتر از مردان است. این ادّعایی ناظر به واقع است. منظورم این نیست که ارسطو حکایت درستی از واقعیّت ارائه می‌کند، بلکه منظورم این است که حرف او، ناظر به مسائل و مباحث حقوقی نیست. یا مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی ـ همچون بیشتر عالمان ما ـ معتقد است که زن برای خدمت به مرد آفریده شده‌است. در اخلاق ناصری آمده‌است که خدا مرد را آفرید و سپس متوجّه شد که او برای ادامه حیات نیازهایی دارد. یکی از نیازهای مرد این است که نوع او بقا پیدا کند. از طرفی، چون مرد از خانه بیرون می‌رود، باید منزل و اموال آن محفوظ بماند؛ بنابراین مرد به پاسبان احتیاج دارد. امّا اگر بخواهد این دو کار را به دو نفر بسپارد، مخارجش زیاد می‌شود. لذا خدا برای مرد موجودی می‌آفریند که هر دو کارکرد را داشته باشد تا خرج او یکی شود. خدا زن را می‌آفریند تا هم نوع بشر بقا پیدا کند و هم در خدمت مرد باشد. ببینید چقدر در این روایت دیدگاه مردسالارانه عمیق است.

البته تفکّر مردسالار شدت و ضعف دارد، امّا این سه مؤلّفه در روایتهای گوناگون از مردسالاری مشترکند. چنین دیدگاهی فقط در دین ما وجود ندارد. موارد فراوانی در ادیان دیگر سراغ دارم؛ مثلاً در آیین بودا، راهب نباید به زنان اعتماد کند و باید بداند که زن مجسمهٔ فریبکاری است. در آیین یهود، مرد صبح که از خواب بیدار می‌شود، ابتدا خدا را سپاس می‌گوید که

او را زن نیافریده‌است. طبق آیین هندو نیز وقتی مرد می‌میرد، زن باید در آتشی که جسد مرد را در آن می‌سوزانند، خودسوزی کند.

وقتی هم شما به قرائتهای گوناگون بنیادگرایانه، سنّت‌گرایانه، و تجدّدگرایانه از اسلام برمی‌خورید، متوجّه می‌شوید که مردسالاری شدت و ضعف پیدا می‌کند. در بنیادگرایی، تفکّر مردسالارانه شدیدی وجود دارد. در اسلام سنّت‌گرا، گرایش مردسالارانه حدّت کمتری دارد، زیرا این اسلام، بسیار انسان‌گرا و اخلاق‌گراست. اسلام تجدّدگرا، به عقل بهای فراوانی می‌دهد و حقوق بشر را به آن صورت که در اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹٤۸ تدوین شده‌است، از مظاهر عقل‌گرایی می‌داند.

□ به نظر جنابعالی، مردسالاری ناشی از تفسیر ادیان و اندیشه دینی، تا چه حد از فرهنگ زمان و تا چه حد از تعالیم بنیادین دین متأثر بوده‌است؟ در واقع چقدر به ذات دین مربوط می‌شود و چقدر به عرضیات آن؟ آیا این ویژگی مشترک در تمام ادیان، تأیید این نکته نیست که ادیان از جهاتی که در آن قرار گرفته‌اند، متأثر بوده‌اند؟

▣ بله، همین‌طور است. به نظر من مردسالاری در پیروان ادیان ــ و از جمله در میان مسلمانان ــ تا حد فراوانی به سبب آن است که بنیانگذاران ادیان و مذاهب، چه در مقام تلقّی از عالم واقع و چه در مقام ابلاغ تلقّی‌شان از عالم واقع به مخاطبان خود، تحت تأثیر فرهنگ زمانه خود بوده‌اند. امّا به یک نکته توجّه داشته باشید. در همه ادیان یک سلسله نکات انسان‌شناسانه‌ای وجود داشته است که نمی‌توان آن را تماماً تکذیب کرد. از جمله اینکه طبیعت زن و مرد تفاوتهایی با یکدیگر دارد. مسلماً این تفاوتها به حدّی نیست که به گفته بعضی از قدمای ما، زن حدفاصل بین حیوان و انسان قرار گیرد. امّا به نظر من نمی‌توان تفاوتهایی را که در ساحتهای مختلف بین زن و مرد وجود دارد، یکسره نادیده گرفت و از برخی ویژگیهای ناظر به واقع صرف‌نظر کرد.

یکی از بزرگترین انسان‌شناسان روزگار ما کن ویلبر[1] نام دارد. او شناختی کم‌نظیر از سنّت دینی دارد، با دیدگاههای مکاتب انسان‌شناختی و روان‌شناختی آشناست و خودش اهل کشف و شهود است. او معتقد است که زن و مرد تا یک لایه از لایه‌های روح با هم متفاوتند، امّا وقتی از آن لایه، به لایه‌های بعدتر و بعدتر می‌رویم، دیگر اصلاً مردانگی-زنانگی وجود ندارد. من سخن او را می‌پسندم. به نظر من یونگ نیز تا حدّی در این فضا سیر می‌کرده‌است.

سخنم را جمع‌بندی کنم. قبول دارم که اکثر جنبه‌های فرهنگی زمانه‌ای که بنیانگذاران ادیان و مذاهب در آن می‌زیسته‌اند، در ادیان رسوخ کرده‌است و من در زمان حاضر به عنوان مسلمانی تجدّدگرا حق دارم که آنها را کنار بگذارم و از ورای آن، پیام دین خود را استنباط کنم. همچنین می‌پذیرم که اینها ـ به تعبیر شما ـ عرضی دین هستند. امّا در عین حال معتقدم که انسان‌شناسی زن و مرد، تفاوتهایی را میان آن دو نشان می‌دهد که کاملاً قابل دفاع است.

□ از این گزاره که «زن و مرد تفاوتهای فیزیکی و روانی دارند» تا این گزاره که «مرد برتر از زن است» فاصله زیادی وجود دارد. آیا در جهان جدید، تفاوتهای فیزیکی و روانی به نحوی در عرصهٔ مناسبات زن و مرد و حقوق آنان بازتولید می‌شود؟ اگر می‌شود، از چه مجرایی؟

▣ من شخصاً معتقدم که از تفاوتهای تکوینی میان زن و مرد نمی‌توان تفاوت ارزشی را نتیجه گرفت. منظور من از تفاوتهای تکوینی، همان تفاوتهای زیستی و روانی است؛ یا به تعبیر بهتر، تفاوتهایی که زن و مرد در ناحیه بدن و در ناحیه ذهن و از آن بالاتر، در ناحیه نفس دارند. من تمامی

1. Ken Wilber

این تفاوتها را، تفاوتهای تکوینی نام می‌گذارم. همان‌طور که گفتم، از تفاوتهای تکوینی نمی‌توان به تفاوتهای ارزشی رسید. بنابراین نمی‌توان یک اخلاق یا حقوق خاصّ را برای زن در نظر گرفت و یک اخلاق و حقوق دیگر را برای مرد؛ آن هم با این استدلال که زن و مرد به لحاظ تکوینی با یکدیگر تفاوت دارند. این را قبول می‌کنم. امّا در عین حال نباید بازتولید و یا به تعبیر بهتر، بازتاب آن تفاوت تکوینی در مناسبات زن و مرد را در همه جا انکار کرد. مثلاً اگر من مدیریت جامعه‌ای را به عهده داشته باشم، باید در تنظیم مناسبات لایه‌های مختلف اجتماعی و از جمله مردان و زنان، به تفاوتهای روانی آنها با یکدیگر توجّه کنم. چیزی که اصلاً قابل دفاع نیست، فرصتهای نامساوی است، وگرنه به نظر من ممکن است نقشها لامحاله تفاوتهایی داشته باشند. به اعتقاد من، آنچه به هیچ قیمتی نباید به آن تن داد و غیرانسانی و ناعادلانه است، تفاوت فرصتهاست. به این معنا که فرصتهایی را که در اختیار مردان قرار می‌دهیم، در اختیار زنان قرار ندهیم و بالعکس. امّا وقتی فرصتهای مساوی در اختیار هر دو قرار دادیم، ممکن است به دلیل همان تفاوتهای روانی که بین مرد و زن وجود دارد، خودشان نقشهای ناهمانندی را انتخاب کنند.

فرض کنید مربی کودکستانی بچه‌ها را به پارک ببرد و به آنها بگوید که می‌توانند تا بعد از ظهر در آن پارک آزادانه بازی کنند و هیچ محدودیتی هم برای نوع بازی آنها ایجاد نکند. با این وجود ممکن است دختربچه‌ها به یک سری بازی گرایش داشته باشند و پسربچه‌ها، به یک سری بازی دیگر. من در اینجا منکر این نیستم که گرایش پسربچه‌ها به نوعی از بازی و گرایش دختربچه‌ها به بازی دیگر، ممکن است تحت تأثیر آموزشهای متفاوت آنها باشد. امّا فرض کنید ما هیچ‌گونه آموزش متفاوتی به آنها ندهیم. من معتقدم که در این صورت هم تفاوتهای روانی، موجب تفاوتهایی در نقشهای اجتماعی می‌شود.

□ البته این فرض آزمون‌ناپذیری است.

▣ بله، همین‌طور است.

□ آقای ملکیان، مثالی که زدید بیشتر بر بایدهای کارشناسانه و متدولوژیک ناظر بود. به این معنا که اینکه «مرد قویتر از زن است»، یک واقعیّت بیولوژیک است و این نتیجه را می‌توان از آن گرفت که باید کارهای یدی را به مردان سپرد. امّا این «باید»، یک باید کارشناسانه ـ متدولوژیک است. سؤال ما بیشتر ناظر به بایدهای اخلاق ـ حقوق بود. این تفاوتها در آنجا چگونه بازتاب می‌یابد؟

▣ من حتی در حوزه متدولوژی هم «باید» نمی‌گویم. حرف من این است که ما باید فرصت مساوی ایجاد کنیم، نه اینکه کار خاصّی را به عهده مردان بگذاریم و کار خاصّ دیگری را به عهده زنان. وقتی فرصت مساوی ایجاد شد، ممکن است به علّت تفاوتهای بیولوژیک و روانی زن و مرد، خود زنان به طرف برخی کارها و خود مردان به طرف برخی کارهای دیگر کشیده شوند. در آنجا هم «باید»ی وجود ندارد. در فرصت مساوی، هر کس به اقتضای قوام و ساختار وجودی خود، نقش خود را انتخاب می‌کند.

امّا در باب اخلاق و حقوق. واقعیّت این است که در این مورد من به دیدگاه قراردادگرا قایل هستم. ما باید به مقتضای قراردادهایی که با یکدیگر بسته‌ایم، عمل کنیم. اگر طرفین، قراردادی را پذیرفتند، باید به اجرای آن ملزم باشند.

□ کمی از بحث اصلی دور افتادیم. اجازه بدهید برای آنکه بتوانیم گفت‌وگو را جمع‌بندی کنیم، به سؤال اوّل بازگردیم. به نظر شما تصویر زن در اسلام یک، دو، و سه چه تفاوتها و چه تشابه‌هایی با هم دارد؟[1]

---

۱. از لفظ اسلام سه چیز می‌توان اراده کرد: اسلام یک، اسلام دو، و اسلام سه. اسلام یک،

◙ به نظر من، شباهت تصویر زنان در اسلام یک، دو، و سه این است که در هر سه مورد، دید سازگار و یکدستی نسبت به زنان وجود ندارد. به این معنا که در این سه دیدگاه، مواضعی نسبت به زنان وجود دارد که مردسالارانه است، امّا در درون خود دستخوش تعارض ظاهری است.

نمونه‌هایی از اسلام یک مثال می‌زنم. در روایات نقل شده‌است که:

ـ هرچه ایمان یک مرد تقویت می‌شود، زن‌دوستی او بیشتر می‌شود.

ـ هر که ما اهل بیت را بیشتر دوست می‌دارد، زن‌دوست‌تر است.

ـ من از دنیا دو چیز را دوست می‌دارم: یکی زن و دیگری عطر.

اهل تسنن این قول را به صورت دیگری نقل کرده‌اند:

ـ من از کل دنیای شما مردان، سه چیز را بیشتر دوست می‌دارم: یکی زنان، یکی عطر، و یکی نماز. البته نور چشم من نماز است.

از این روایات، نتیجه می‌گیریم که یکی از خلقیات پیامبران این بود که زن‌دوست بودند. در این چهار روایت، به مبالغه‌آمیزترین صورتی گفته شده‌است که دوست داشتن زنان ممدوح است. امّا در روایات دیگری آمده‌است که:

ـ سه فتنه وجود دارد که یکی از آنها حب‌النساء (زن‌دوستی) است. زن‌دوستی، شمشیری است که شیطان به کار می‌گیرد.

ـ کسی که زن را دوست بدارد، از زندگی هیچ سودی نخواهد برد.

ـ خدا را با شش خصلت عصیان می‌کنید، از جمله با حب‌الدنیا

مجموعه متون مقدّس مسلمانان یا همان کتاب و سنّت و یا به تعبیر دیگر، مجموعه مکتوباتی است که حکایت‌گر اقوال و افعال کسانی است که فوق سؤال، و چون و چرا تلقّی می‌شوند. اسلام دو، مجموعه همه کتابها، رسایل، و مقالاتی است که از گذشتگان مسلمان ما باقی مانده و به دست ما رسیده است. اسلام سه، اسلام در مقام عمل است؛ یعنی مجموعه همه افعالی که مسلمانان از آغاز تاکنون انجام داده‌اند، به علاوه همه اوضاع و احوالی که از آن افعال ناشی شده است (برگرفته از مقاله حوزه و دنیای جدید، مصطفی ملکیان، نشریه راه نو، سال اوّل، شماره ۱۳، ۲۷ تیر ۱۳۷۷، صص ۱۹ و ۲۰).

(دنیادوستی)، حب‌الریاسه (جاه‌طلبی)، حب‌الطعام (شکم‌بارگی)، و حب‌النساء (زن‌دوستی).

ـ ابلیس هیچ سپاه و لشکری بزرگتر از این دو ندارد: یکی خشم و دیگری زن. در این میان، زن از خشم مهمّتر است.

چنین مواردی فراوان است و می‌بینید که چقدر در آنها تعارض و ناسازگاری دیده می‌شود. در اسلام دو و در مجموعه اقوالی که فقیهان، عالمان اخلاق، متکلّمان، فلاسفه و عرفای ما درباره زن بیان کرده‌اند، واقعاً تعارض و ناسازگاری دیده می‌شود. مثلاً در کیمیای سعادت غزالی داریم که:

ـ رسول گفت: پس از وفات خویش هیچ فتنه بنگذاشتم امت خویش را چون زنان.

ـ حق مرد بر زن آن است که زن در خانه نشیند و بی‌دستوری وی بیرون نشود و از شوهرش جز نیکویی نگوید و در همه کارها مراد وی طلبد و طلب طلاق نیز نکند.

ـ حق مرد بر زن عظیم‌تر است که وی در حقیقت بنده مرد است، و در خبر است که اگر سجود کردن جز خدا را روا بودی، زنان را سجود فرمودندی در پیش مردان.

اتفاقاً جالب است که در کتاب مقدّس هندوها هم گفته شده‌است که زن مؤمن باید شوهرش را به عنوان خدا بپرستد، هرچند که شوهرش کامجو باشد و فاقد فضیلت و هر صفت پسندیده‌ای. امّا بشنوید از خواجه نصیر در اخلاق ناصری که به مردان توصیه می‌کند:

ـ خاطر زن را پیوسته به تکفل مهمّات منزل و نظر در مصالح آن و قیام بدانچه مقتضی نظام معیشت بود، مشغول دارید. چون اگر زن از ترتیب منزل و تربیت اولاد و تفقد مسائل خدم فارغ باشد، همت بر چیزهایی که مقتضی خلل منزل بود، مقصور گرداند و به خروج از منزل، زینت به کار داشتن از جهت خروج، رفتن به نظاره‌ها، و نظر کردن به مردان بیگانه مشغول شود.

ـ خویشتن را در چشم زن مهیب دارد تا در امتثال اوامر و نـواهـی او اهمال جایز نشمارد و این بزرگترین شرط سیاست اهل بود.

از سوی دیگر در همین اسلام دو و به خصوص نزد عرفا، دید عطوفانه و انسان‌گرایانه‌ای نسبت به زن وجود دارد. در مجموع، این تعارض در اسلام دو هم وجود دارد. مثلاً مولانا در فیه مافیه به مردان توصیه می‌کند که زنان را در خانه نگه ندارند. او می‌گوید، کسی که زن را در خانه نگه می‌دارد، فکر می‌کند به سود زن و جامعه عمل می‌کند، درحالی‌که هم به زیان زن و هم به زیان جامعه عمل می‌کند. بعد مثالی می‌زند و می‌گوید: «نانی را زیـر بـغل می‌گیر و از مردم منع می‌کن و بگو که البته این نان را به کس نخواهم دادن و چه جای دادن که نخواهم نمودن. این نان اگرچه بر درها افتاده بوده و سگان نمی‌خوردند از بسیاری طعام و ارزانی، امّا چون منع آغاز کردند، همه خلق رغبت کنند و در بند آن نان گرد آیند. علی‌الخصوص که آن نان را سالی در آستین کنی و دوباره از نو تأکید می‌کنی در نادادن و نانمودن، رغبتشان در آن نان از حد بگذرد که الانسانُ حریصٌ علی ما منع منه. هرچند که زن را امر کنی که پنهان شو، وی را دغدغه خود نمودن بیشتر شود و خلق را از نهان شدن او، رغبت به آن زن بیشتر شود. پس تو نشسته‌ای و رغبت خلق از دو طرف زیادت می‌کنی و می‌پنداری که اصلاح می‌کنی. آن خود، عین فسـاد است. اگر او را گوهری باشد که نخواهد فعل بد کند، اگر منع کنی و اگر نکنی، او بر آن طبع نیک خود و سرشت پاک خود خواهد رفت. فارغ بـاش و تشویش مخور. منع جز رغبت را افزون نمی‌کند، علی‌الحقیقت.»

بنابراین می‌بینید که تشابه این سه دیدگاه، در نگاه ناهمگونی است که هر سه به زن دارند.

□ گاه گفته می‌شود که در متن مقدّس هم زنان مخاطب قرار نگرفته‌اند. نظر شما در این باره چیست؟

◘ بستگی دارد به تفسیری که شما از قرآن می‌کنید. مثلاً از آیه مشهور «الرجال قوامون علی النساء» تفاسیر بسیار متفاوتی شده‌است. غزالی «قوام» را به معنای مسلط گرفته و در کیمیای سعادت صریحاً می‌گوید، «الرجال قوامون علی النساء» به معنای آن است که مرد باید همیشه بر زن مستولی بماند. برخی دیگر گفته‌اند «قوام» به معنای «برآورنده نیاز» است و آیه را این‌گونه معنا کرده‌اند که مردان برآورنده نیاز زنان هستند. بنابراین نحوه تفسیر فرد مفسر، بسیار مهمّ است. حتی برخی تفسیرها با بعضی از آیات دیگر، تعارض ظاهری پیدا می‌کند؛ مثلاً در جای دیگری هم آمده‌است که «انا خلقناکم من ذکر و انثی». معنای آن، این است که بین خلقت زن و مرد هیچ تفاوتی وجود ندارد.

در مجمع‌البیان آمده‌است که اسماء بنت عمیس و شوهرش جعفربن‌ابی‌طالب، مدتی در حبشه بودند. پس از بازگشت از حبشه به مکه آمدند. اسماء نزد زنان پیامبر رفت و پرسید که آیا در قرآن اصلاً راجع به زنان چیزی آمده‌است. زنان پیامبر جواب دادند که در قرآن راجع به ما زنان چیزی نیامده‌است. بعد اسماء نزد رسول الله(ص) آمد و گفت، زنان زیانکار هستند. پیامبر فرمود، چرا؟ اسماء گفت، در قرآن اصلاً ذکر خیری از زنان نمی‌شود. در این حال خدا این آیه را نازل کرد: «إنّ المسلمین و المسلمات ... اجراً عظیما» (آیه ۳۵ از سوره ۳۳ [احزاب]). در این آیه، همه چیز به تساوی آمده‌است.

چون حجم آنچه در روایات راجع به زنان گفته شده، زیادتر است، طبعاً این تعارضها هم بیشتر در روایات وجود دارد.

□ تفاوتهای این سه دیدگاه، درباره زنان چیست؟

◘ می‌توانم ادّعا کنم که هرچه از اسلام یک به طرف اسلام دو و از اسلام دو به طرف اسلام سه می‌رویم، موضع‌گیری نسبت به زنان منفی‌تر می‌شود. به

اعتقاد من، آنچه که وضع زنان را در اسلام دو و طبعاً در اسلام سه به اینجا کشاند، غفلت از «روند» حرکت اسلام بود. مثال خیلی ساده‌ای می‌زنم: فرض کنید کارفرمایی، کارگری را استخدام کند و سال اول به او ماهی هزار تومان حقوق بدهد، سال دوّم ماهی دو هزار تومان، سال سوّم ماهی سه هزار تومان و به همین ترتیب. حال فرض کنید کارفرما در سال دهم و زمانی که ماهی ده هزار تومان به کارگر خود خود حقوق می‌دهد، از دنیا برود. ورثهٔ کارفرما، می‌خواهند تکلیف حقوق کارگر را برای سالهای بعد تعیین کنند. بین ورثه دو دیدگاه وجود دارد: یک دیدگاه معتقد است افزایش حقوق کارگر طی سالهای کار، روند مشخّصی داشته است و آنها هم باید تابع همان روند باشند. به عبارتی، آنها هم باید هر سال به حقوق او ماهی هزار تومان اضافه کنند. دیدگاه دوّم معتقد است که حقوق کارگر باید همان باشد که پدر در زمان فوت به او می‌داده‌است. آنها به آخرین امضای پدرشان استناد می‌کنند و معتقدند که امضای پدر قداست دارد و اگر این کارگر تا چهل سال دیگر هم بخواهد برای آنها کار کند، نباید حقوق او را بیشتر کنند. طرفداران دیدگاه اوّل، به عمل پدر و در واقع، روح پیام او استناد می‌کنند. طرفداران دیدگاه دوّم، برای پدر قداست قایلند و به ظاهر پیام او استناد می‌کنند. شما کدام یک از این دو دیدگاه را به پدر وفادارتر می‌دانید؟ به نظر می‌آید آنهایی که روند رفتار و کردار پدر را در نظر گرفته‌اند، به او وفادارتر بوده‌اند تا آنهایی که به یک امضا قداست بخشیده‌اند.

انصاف این است که پیامبر اسلام برای بهبود بخشیدن به وضع زنان، روندی را آغاز کرد. در ۲۳ سال حیات ایشان، این روند همواره رو به جلو و رو به بهبود بود. منتها بعضی فقها، روند حرکت او را فراموش کرده‌اند و یا اصلاً به آن توجّه نکرده‌اند. آنها می‌گویند، ما به آخرین امضاهای پیامبر درباره زنان استناد می‌کنیم و بر آن جزم و جمود می‌ورزیم. کافی است که به وضع زنان شبه‌جزیره در زمان بعثت پیامبر نظر بیندازید. زن مالک هیچ

چیزی نبود؛ اساساً خود زن مملوک بود؛ ازدواج نوعی خرید و فروش بود؛ مردان وقتی از زنان خود خسته و دلزده می‌شدند، آنها را با هم معاوضه می‌کردند؛ نزدیک به بیست و هفت ـ هشت نوع رفتار جنسی غیرانسانی در آنجا متعارف بود و ... این شواهد، جز تحقیر زن و شیء تلقّی کردن او، بیانگر چه چیز دیگری است؟

امّا پیامبر در طول ۲۳ سال پیامبری خویش بسیاری از این ارزشها را به تناسب موقعیت، تغییر داد. حال برخی فقها می‌گویند ما می‌خواهیم تا صبح قیامت بر اساس آخرین کاری که پیامبر کرد، عمل کنیم. اگر آنان روند حرکت پیامبر را در نظر می‌گرفتند و متناسب با اوضاع و احوال زمانه پیش می‌رفتند، اسلام دو و طبعاً اسلام سه، کارش به اینجا نمی‌کشید. به همین دلیل است که هرچه از اسلام یک، به طرف اسلام دو و از اسلام دو، به طرف اسلام سه می‌رویم، تلقّی منفی‌تری نسبت به زنان دیده می‌شود.

□ آیا این نقصان، منحصر به مسئله زنان است؟

▣ من بارها گفته‌ام که تنها دلیل قابل دفاع برای آنکه فرد مسلمان باید از فقیه زنده تقلید کند، همین است که فقیه زنده متعلّق به زمانه خود است و روند حرکت دین اسلام را استمرار می‌دهد. نقصان هم منحصر به مسئله زنان نیست.

□ در گفت‌وگو با هفته‌نامه راه نو گفته بودید که علم فقه که در حوزه‌های علمیّه احتشام و تسلط فراوانی داشته است، رفته رفته اهمیّت سابق خود را از دست می‌دهد و در ازای آن، کلام و فلسفه اعتبار و اهمیّت افزونتری می‌یابند. به نظر شما، این تحولات و جابه‌جایی‌ها چه تأثیری بر تلقّی عالمان دینی و جامعه دینی از زنان و مسائل آنها خواهد گذاشت؟ به عبارتی، آیا گسترش نگاه فلسفی به علم فقه و یا پدید آمدن فلسفه فقه، بر استنباط از احکام ناظر به

مسئله زنان تأثیری خواهد گذاشت؟

▣ اگر پیش‌بینی من درست باشد ـ که خود بر صحت آن مصّر هستم ـ علم فقه، تحت‌الشعاع کلام و فلسفه قرار خواهد گرفت و یکی از نتایج آن، رشد فلسفه فقه خواهد بود. در این صورت، یقیناً تلقّی عالمان دین و جامعه دینی از زنان، متفاوت خواهد شد. لازم می‌دانم دو نکته را در اینجا تذکر دهم. نکته اوّل را با استناد به نظر چارلز کولی[1]، جامعه‌شناس معروف امریکایی، طرح می‌کنم. او می‌گوید، هر انسانی پنج «من» دارد: اول، «من» واقعی و راستین که فقط خدا آن را می‌شناسد؛ دوّم، تصوّری که «من» از خود دارم؛ سوّم، تصوّری که شما از «من» دارید؛ چهارم، تصوّری که شما از تصوّر «من» راجع به خودم دارید؛ و پنجم، تصوّری که «من» از تصوّر شما راجع به خودم دارم. من می‌خواهم از روح سخن کولی استفاده کنم و بگویم واقعیّت این است که تغییر تلقّی عالمان دین و جامعه دینی از زنان و مسائل آنان، به پاسخ این دو پرسش هم بستگی دارد که تلقّی خود زنان از خودشان چیست؟ و تلقّی زنان از تلقّی مردان دربارهٔ زنان چیست؟

به نظر من تاکنون جنبش فمینیستی فقط و فقط بر دو نکته تأکید کرده است: اوّل، تعریف زن چیست؟ دوّم، تلقّی مردان از زنان چیست؟ به نظر می‌آید که عمق و موفقیت این جنبش بستگی به این دارد که به مؤلّفه‌های دیگر هم توجّه کند؛ مثلاً اینکه تلقّی خود زنان از خودشان چیست؟ یا اینکه زنان از تلقّی مردان نسبت به زنان، چه تلقّی‌ای دارند؟

نکته دوّمی که می‌خواستم عرض کنم، این است که خود زنان هم باید به حوزه‌های کلام و فلسفه وارد شوند تا بتوانند از دین تلقّی‌ای داشته باشند و همچنین بر تلقّی عالمان دین و جامعه دینی از زنان، تأثیر بگذارند. جنبش فمینیستی، ابتدا جنبشی سیاسی بود، امّا آهسته آهسته از این حد فراتر رفت؛

---

1. Charles Hurton Cooley

بخصوص در دو دهه اخیر. در حال حاضر، فمینیزم به معنای با دید زنانه به جهان نگاه کردن است. به نظر من ترجمه دقیق آن به فارسی، «زنانه‌نگری» است. بی‌جهت نیست که اکنون از معرفت‌شناسی فمینیستی سخن گفته می‌شود. یکی از زنان معروف در این حوزه، **ساندرا هاردینگ**[1] است که در واقع، یکی از فیلسوفان علم روزگار ماست. او معتقد است که معرفت‌شناسی تا به امروز، تحت تأثیر دیدگاههای مردانه بوده‌است، امّا زمان آن فرا رسیده که معرفت‌شناسی زنانه، یعنی معرفت‌شناسی فمینیستی هم به وجود آید. زیرا می‌توان به همه چیز از دید زنانه نگاه کرد.

اگر می‌توان به همه چیز از دید زنانه نگاه کرد و تفسیرها، نباید منحصر به تفسیرهای مردانه باشد، قرآن و روایت را هم می‌توان از دید زنانه تفسیر کرد. به همین دلیل است که می‌گویم خود زنان باید مصمم و جدّی وارد میدان شوند، دیدگاههای خود را عرضه کنند و بر تلقّیهای موجود تأثیر بگذارند.

□ به گمان شما، کیفیت این تأثیر چگونه است؟

▣ به نظر من، وقتی دیدگاه فلسفی تغییر کند، بسیاری از تلقّیهای کهن هم تغییر می‌کند. بخصوص در دو حوزه: یکی در تلقّی‌ای که از طبیعت آدمی و رابطه زن و مرد وجود دارد و دیگری در تصوّری که از ارتباط خدا با انسان وجود دارد. تصوّری که تاکنون از ارتباط خدا با انسان وجود داشته، تصوّری بوده که از ارتباط رئیس یا پدر خانواده با اعضای آن خانواده وجود داشته است؛ یعنی تصوّری مردسالارانه. اگر این تصوّر عوض شود، مسلماً نه فقط در فقه، بلکه در اخلاق هم تأثیر می‌گذارد.

□ از معرفت‌شناسی فمینیستی صحبت کردید. اکنون این حوزه جدید

---

1. Sandra Harding

معرفت‌شناسی در چه مرحله‌ای است؟

◙ به طور خلاصه خدمتتان عرض می‌کنم. در حال حاضر معرفت‌شناسی فمینیستی در پنج ساحت به دست زنان فمینیست (زنانی که کاملاً شأن آکادمیک دارند و معرفت‌شناس یا فیلسوف علم هستند) جلو می‌رود. همان‌طور که می‌دانید، تاکنون معرفت‌شناسی در جریان شناخت، فقط بر ذهن متکی بوده و احساسات و عواطف را در آن دخیل نمی‌دانسته است. یکی از قسمتهای پنج‌گانه‌ای که فمینیست‌های امروزی بسیار جدّی در مورد آن بحث کرده‌اند، این است که شناخت از عالم واقع، نمی‌تواند تنها با استفاده از ذهن صورت گیرد، بلکه ذهن، احساسات، و عواطف باید با هم به مواجهه با عالم واقع بروند. به همین دلیل، آنها معتقدند که تمام دانش معرفت‌شناسی تا به امروز، بر دیدگاهی مردانه، تنگ‌نظرانه، و یک‌سونگرانه متکی بوده‌است. زیرا مردان در مقایسه با زنان، احساسات و عواطف ضعیف‌تری دارند. علاوه بر آن، برای اثبات مردانگی خود، آن مقدار از احساسات و عواطفی را هم که داشته‌اند، دایماً از صحنه معرفت‌شناسی بیرون رانده‌اند. کسانی از قبیل ساندرا هاردینگ معتقدند که این نحوه برخورد با جهان خارج، یکسره اشتباه است. زیرا انسان با کل وجود خود به مواجهه با عالم واقع می‌رود و احساسات و عواطف هم کاملاً در تلقّی او از عالم واقع تأثیر می‌گذارد.

به نظر من، نهضت فمینیستی به فضاهای بسیار جدّی و از جمله معرفت‌شناسی، وارد شده و دو خصوصیت یافته است: اوّل، به پست‌مدرنیزم نزدیک می‌شود؛ دوّم، تا حدی به اگزیستانسیالیزم و بخصوص شاخه پدیدارشناسانه آن نزدیک می‌شود. در مورد اوّل باید بگویم که تا وقتی نهضت فمینیزم فقط آزادی و حقوق زنان را در نظر دارد، نهضتی مدرنیستی است، امّا وقتی به فضای معرفت‌شناسی وارد می‌شود، با پدیده‌های

پست‌مدرن قرین می‌شود. درباره خصیصه دوّم هم روشن است که وقتی ما با کل وجودمان به شناخت عالم خارج همت می‌گماریم و احساسات و عواطف خود را در شناخت آن دخالت می‌دهیم، در واقع به اگزیستانسیالیزم نزدیک می‌شویم.

□ **زنانی که از آنها نام بردید، چه کسانی هستند و در چه حوزه‌هایی کار کرده‌اند؟**

▣ **هیلاری رز**[1] در زمینه اتحاد دماغ، قلب، و بدن در روند شناخت جهان کار کرده‌است. **نانسی هارتساک**[2] در مورد احساس، عینیت، و نسبیت در شناخت کار کرده‌است. **جین فلاکس**[3] در مورد آثار ظلم اجتماعی به زنان در روند شناخت کار کرده‌است و **دوروتی اسمیت**[4] در مورد نتایج از خودبیگانگی زنان در مسئله شناخت، تحقیق و بررسی کرده‌است. ساندرا هاردینگ نیز درباره تصویر جدید از شخصیّت زن و تأثیر آن در معرفت‌شناسی کار کرده‌است.

□ **به نظر می‌رسد اگر این پروژه با موفقیت همراه باشد، تحوّل چشمگیری در معرفت‌شناسی و در تلقّی انسانها از حقیقت پدید آید.**

▣ بله، همین‌طور است. این پنج قلمرو معرفت‌شناسی جدید، کاملاً صبغه فمینیستی یافته و تأثیرات جدّی هم به بار آورده‌است. حتی خیلی جالب است که بگوییم اکنون فلسفه علوم طبیعی فمینیستی هم داریم.

فمنیزم، اکنون به عرصه‌هایی بسیار جدّی وارد شده و واقعاً برای خود دنیایی است. معمولاً وقتی از فمنیزم صحبت می‌شود، تصوّر مخاطبان ـ چه

---

1. Hilary Rose
2. Nancy Hartsock
3. Jane Flax
4. Dorothy Smith

موافق و چه مخالف ـ این است که فمینیزم فقط و فقط یک نهضت و جنبش زنانه با هدف کسب آزادی برای زنان یا کسب حقوق زنان و یا حتی بدتر از آن، برای برکنار کردن مردان است. حساسیتها و دیدگاههای منفی‌ای که در افکار عمومی یا در محیطهای مذهبی نسبت به فمینیزم وجود دارد، ناشی از عدم شناخت آن است. اکنون در مجامع دینی و سنّتی ما، فمینیزم چیزی شبیه به خروج از دین تلقّی می‌شود. وقتی می‌گوییم مسلمان فمینیست، مثل این است که بگوییم مسلمان ملحد. به این دلیل، اصرار دارم حتماً معادل مناسبی چون «زنانه‌نگری» برای آن به کار رود تا به مخاطبان، موافق و مخالف، بگوییم فمینیزم در سه دهه اخیر، مباحث جدیدی در حوزه‌های مختلف علم گشوده‌است و بحثی علمی است و خیلی کمتر از آنچه ما در اینجا تصوّر می‌کنیم، به مباحثی چون حقوق اجتماعی و سیاسی و خانوادگی نظر دارد. به تعبیر دیگر، حق این است که فمینیزم را در سطح گسترده‌اش مطرح کنیم و مصلحت هم همین است. فمینیزم در غرب، نهضت بسیار گسترده‌ای است. مثلاً یازده گرایش کلامی درباره مسیحیت مطرح می‌کند. آن هم نه به این معنا که گرایش فمینیستی وارد عرصهٔ کلام شده باشد، بلکه به این معنا که در کنار برداشت مردانه، برداشت زنانه هم مطرح شده‌است. در حال حاضر، شاخه‌ای به نام متافیزیک فمینیستی وجود دارد و سه متافیزیسین فمینیست داریم که بسیار جدّی کار می‌کنند و به طور جدّی هم مطرح هستند.

خلاصه کنم؛ بحث فمینیزم بر سر آن است که تاکنون فقط مردان به عالم، چه عالم بیرون و چه عالم درون، نگاه کرده‌اند. تا حال فقط مردان به روان‌شناسی، متافیزیک، معرفت‌شناسی، وجودشناسی و ... پرداخته‌اند و تفسیرهای خود را از آنها گزارش کرده‌اند؛ حال زنان می‌خواهند خود به عالم نگاه کنند و تفسیر خود را ارائه دهند و گزارش خود را در کنار گزارش مردان بگذارند.

گفت‌وگو دربارهٔ حاکمیّت دینی*

□ با سپاس از اینکه وقت خود را در اختیار ما گذاشتید. به عنوان نخستین سؤال این موضوع را مطرح می‌کنم که حاکمیّت دینی در نوآوری و زایشهای فکری ـ فرهنگی چه تأثیری می‌تواند داشته باشد؟ در مجموع، این تأثیرات مثبت هستند، یا منفی؟

◙ به نام خدا. اگر مراد ما از حاکمیّت دینی، حاکمیّت آن نظام سیاسی‌ای باشد که مدعی است بر اساس قرائتی از دین در حال اداره و تدبیر جامعه ـهم در ساحت سیاسی، هم در ساحت فرهنگی، و هم در ساحت اقتصادی‌ـ است، باید گفت قطعاً حاکمیّت دینی در زایشهای فکر دینی تأثیراتی ـاعم از تأثیرات مثبت و تأثیرات منفی‌ـ دارد. یکی از این تأثیرات، آن است که حاکمیّت ـچه آگاهانه و چه ناآگاهانه، چه خواسته و چه ناخواسته‌ـ همیشه دین را به مصاف واقعیّتها می‌برد. در یک حاکمیّت مدعی دیندار بودن، همیشه جامعه و افراد شاهد این هستند که دینِ مدعیان با واقعیّت انطباق دارد یا ندارد و چقدر تصویر درستی از آدم و عالم ارائه می‌کند. به تعبیر دیگر حاکمیّت نظام دینی، آزمایشگاهی است که در آن، آموزه‌های دینی در معرض آزمایش قرار می‌گیرند و محک می‌خورند. یک تأثیر حاکمیّت دین، این است که وقتی با مشکلاتی در حاکمیّت دینی مواجه می‌شویم، به این فکر می‌افتیم که این مشکل چرا حاصل شد و چرا پیش آمد و برای دفع و رفع این مشکل چه باید کرد. این مسئله به خودی خود نوعی پویایی در اندیشه دینی پیش می‌آورد. برخلاف این حالت، وقتی آموزه دینی محک آزمایش

---

*. نشر نخست در: روزنامهٔ ایران، سال ششم، مورّخ ۷۹/۷/۱۳، ۷۹/۷/۱۹ و ۷۹/۷/۲۶.

نخورده و هیچ‌گونه عدم توفیق از خود نشان نداده‌است، هیچ‌کس را هم در اندیشه فرو نمی‌برد که این عدم توفیق ناشی از چیست و چگونه قابل رفع است.

این یک تأثیر حاکمیّت دینی است که فی‌نفسه مثبت است. تأثیر دوّم حاکمیّت دینی که تأثیری منفی است، این است که همیشه حاکمیّت دینی، حاکمیّت یک قرائت خاصّ از دین است؛ هیچ‌وقت حاکمیّت همه قرائتها از دین، در آن واحد امکان‌پذیر نیست. بنابراین، حاکمیّت دینی این اثر منفی را می‌تواند داشته باشد که آرام آرام و به هر غرض، این قرائت واحد از دین را بهترین قرائت ممکن یا یگانه قرائت مطلوب جلوه‌گر کند و جلوی بروز و ظهور قرائتهای دیگر دین را بگیرد و به این ترتیب، پویایی اندیشه دینی را باز دارد.

□ به نظر شما این تأثیر منفی گریزپذیر است، یا لازمه هر حاکمیّت دینی آن است که مبتنی بر یک قرائت خاصّ باشد؟

▣ به نظر من اگر قرار باشد دین، حاکمیّت سیاسی داشته باشد، این امر اجتناب‌ناپذیر است. این به معنای آن نیست که من موافق آن باشم که یک قرائت، بهترین قرائت ممکن یا قرائت مطلوب قلمداد شود. امّا به نظر من اگر حاکمیّت دینی بخواهد محقق شود، چاره‌ای نیست جز آنکه حاکمیّت یک قرائت از دین باشد و طبعاً حاکمیّت یک قرائت از دین، مستلزم جلوگیری از قرائتهای دیگر است. به همین دلیل است که کسانی گفته‌اند تنها راه حفظ دیانت مردم این است که هیچ نظام سیاسی‌ای به نام دین، حکومت نکند. به این تعبیر، گویی گاهی برای نجات دیانت مردم، سکیولاریزم لازم است.

□ جناب استاد، نمی‌توان قرائتی از دین را تصوّر کرد که مجال برای عرضه قرائتهای دیگر مهیا کند؟ به عبارت دیگر نمی‌توان تفاوتی میان قرائتها، از جهت

پذیرش یا عدم پذیرش قرائتهای دیگر برقرار کرد؟

◘ به نظر من قرائتی که امکان هر قرائت دیگر را فراهم کند، به این معنا که خود را خصم هیچ قرائتی تلقّی نکند، بلکه در نهایت در یک عرصهٔ حقیقت‌جویانه خود را یکی از رقبای سایر قرائتها بداند، کاملاً امکان‌پذیر است. امّا این قرائت، هیچ‌وقت نمی‌تواند حکومت را در دست بگیرد. به عبارت دیگر قرائتی که کاملاً اهل مداراست، به درد حاکمیّت سیاسی نمی‌خورد، نه اینکه چنین قرائتی وجود ندارد. به عبارت دیگر اگر دنبال قرائتی باشید که در یک مصاف حقیقت‌جویانه با همه قرائتها از موضع برابر مواجه شود، باید بدانید که این قرائت، ذاتاً از سیاسی شدن گریز دارد و بر اساس این قرائت، نمی‌توان یک نظام سیاسی ایجاد کرد. امّا اگر بخواهید نظام سیاسی ایجاد کنید، نظام سیاسی کمابیش و دیر یا زود، نسبت به سایر قرائتها نوعی بی مدارایی از خود نشان می‌دهد.

□ آیا این امکان وجود ندارد که نظام سیاسی‌ای را تصوّر کنیم که یک قرائت از دین بر آن حاکم باشد و قرائتهای دیگر به عنوان رقیب حضور داشته باشند و در صحنه رقابت، گاهی جای را خالی کنند و یک قرائت هر از چندی بر اساس آرای مردم به کرسی بنشیند و محک بخورد و کارآمدی‌اش بررسی شود و در موقعیت دیگر، قرائت دیگری باز هم با آرای مردم به اریکه قدرت برسد؟ آیا چرخه این چنینی قابل تصوّر نیست؟

◘ به نظر من فرض شما استحاله نظری ندارد، امّا عدم امکان عملی دارد. زیرا اگر چنین چیزی مطلوب شما باشد، اصلی را که باید به آن اعتقاد عمیق داشته‌باشید، «رأی مردم» است. چون اینکه کدام قرائت در صدر است و کدام قرائت دور از قدرت است، در عمل با رأی مردم تعیین می‌شود و اگر قرار باشد با رأی مردم تعیین شود، نمی‌دانیم که دینی بودن حکومت به چه

چیزی است. به نظر من هیچ حکومت دینی‌ای نیست، مگر آنکه در مقام عمل و در جایی از جاهای ممکن، از رأی مردم تبعیت نکند و امری را فوق رأی مردم تلقّی کند. برای تحقق فرض شما باید نظمی داشت که کاملاً تابع رأی مردم باشد و من نمی‌دانم که این نظام در مقام عمل چگونه می‌تواند دینی باشد. به نظر من همه نظامهایی که به نام نظام دینی ظهور کرده‌اند، نخواسته‌اند تسلیم کامل رأی مردم شوند.

□ **یعنی رأی مردم را بلاشرط نمی‌پذیرند؟**

▣ بله، رأی مردم را بلاشرط نمی‌پذیرند و برای اینکه چنین انتقال قدرتی به سهولت انجام بگیرد و بدون آثار و عواقب منفی اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی باشد، باید رأی مردم را بلاشرط پذیرفت. به نظر من دین، کاملاً با دمکراسی قابل جمع است.

□ **آیا نمی‌توان این شرط را شرط دینی بودن بگیریم؟ به این معنا که جامعه دینی به طور متعارف خواست دینی دارد. البته نه لزوماً یک قرائت خاصّ، امّا به هر حال یک خواست دینی دارد و بر اساس آن خواست، هر بار به یک قرائت خاصّ اقبال نشان می‌دهد. آیا این شرط را نمی‌توان شرط دینی بودن قرار داد؟**

▣ تصوّر نمی‌کنم در مقام عمل این‌گونه باشد. حکومت دینی معمولاً میل داشته است کسانی را که فقط قرائت حکومت را می‌پذیرند، متدیّن به حساب آورد. البته همان‌طور که گفتم، این مسئله استحاله نظری ندارد، امّا استحاله عملی دارد.

□ **با این حساب کار کسانی که بانیان نظریه قرائتها را لعن و طعن می‌کنند، وجهی پیدا می‌کند؟**

▣ من کار این اشخاص را تصویب و تأیید نمی‌کنم. فقط این کار را به شکل پدیدارشناسانه توضیح می‌دهم. من به هیچ‌وجه مؤید کار ایشان نیستم و این کار را درست نمی‌دانم. سخن من این است که اگر کسی طالب حکومت بود و پس از به دست آوردن حکومت، خواستار بقا و استمرار حکومت بود، چاره‌ای جز این نخواهد داشت که قرائتهای دیگر از دین را مورد بی‌مهری قرار دهد و حتی به طور اساسی آنها را قرائت دینی تلقّی نکند. البته این سخن کاملاً نادرست است. دین به طور مطلق، قرائت‌پذیر است و همیشه قرائتهای مختلف از دین صورت پذیرفته است. بحث آنجاست که اگر من واقعاً به قرائت‌پذیری دین معتقد باشم و به جمیع لوازم آن ملتزم باشم، نمی‌توانم حکومت دینی تشکیل دهم.

□ شما چقدر به امکان جمع میان دین و دموکراسی باور دارید؟

▣ به نظر من دین کاملاً با دموکراسی قابل جمع است. به این معنا که یک جامعه می‌تواند در آن واحد، هم دینی باشد و هم دموکراتیک. هیچ استحاله‌ای نه در مقام نظر و نه در مقام عمل وجود ندارد که یک جامعه دینی، با نظام سیاسی دموکراتیک اداره و هدایت شود. آنچه محل بحث و مناقشه است، جمع میان دموکراسی و حکومت دینی است. آیا می‌توان حکومت دینی‌ای داشت که در عین حال دموکراتیک هم باشد؟ آیا حکومت دینی می‌تواند به تمام لوازم مردم‌سالاری، ولو بلغ مابلغ، ملتزم باشد؟ سؤال اصلی این است. به نظر من این شقّ قضیّه به هیچ روی امکان ندارد. امکان ندارد یک حکومت، دینی باشد و کاملاً دموکراتیک. این به معنای آن نیست که من روشهای غیردموکراتیک یک حکومت دینی را تأیید می‌کنم؛ حاشا و کلا.

بحث من این است که اگر در عالم واقع، حکومت بخواهد دینی باشد، نمی‌تواند دموکراتیک باشد. مثال ساده‌ای بزنم. فرض کنید رأی عموم یا

اکثریت مردم در یک امر، مخالف آموزه‌های دینی باشد. در این صورت، حکومت دینی از آن حیث که دینی است، باید آن آموزه دینی را ملحوظ بدارد و از آن حیث که دموکراتیک است، باید رأی مردم را در نظر بگیرد و جمع این دو، امکان‌پذیر نیست. بله، یک معنا برای حکومت دینی متصوّر است که طبق آن، جمع میان دموکراسی و حکومت دینی ممکن می‌شود؛ البته هیچ جا ندیده‌ام که حکومت دینی را هم به این معنا بگیرند. این معنا آن است که حکومت دینی، حکومتی مبتنی بر آرای مردم باشد، امّا مردم خود متدیّن باشند. یعنی خواسته‌شان دینی باشد. این معنا البته معمولاً مورد نظر کسی نیست، امّا تنها معنای قابل دفاع از حکومت دینی است. در این معنا، حکومت دینی، حکومتی مبتنی بر آرای مردم است، امّا مردمی که عمیقاً دیندار هستند؛ خواه در اثر رسوخ آموزشهای دوران کودکی، خواه به دلیل دیگر. امّا البته هیچ‌گاه از حکومت دینی یا تئوکراسی، این معنا مراد نمی‌شود و چون این معنا مراد نمی‌شود، من به طور مطلق جمع دموکراسی و حکومت دینی را ناممکن دانستم.

□ آقای دکتر، این استدلال شما به آنجا نمی‌رسد که علاوه بر عدم تلفیق حکومت دینی با دموکراسی، خود دین و دموکراسی هم قابل جمع نیستند؟ زیرا دین، چیزی نیست، جز دینداری و باور به احکام و عقاید و اخلاق دین.

▣ دموکراسی به معنای خواست مردم است، بدون هر شرطی. فرض کنید جامعه‌ای وجود داشته باشد که در آن، جماعتی از مؤمنان زندگی می‌کنند. از آن حیث که در این جامعه جماعتی از مؤمنان زندگی می‌کنند، می‌توان گفت دین در این جامعه تحقق دارد و از آن حیث که حکومتی که آنها را اداره می‌کند، حکومت مردم‌سالار است و با رأی مردم عمل می‌کند و با رأی مردم می‌رود، جمع میان دین و دموکراسی محقق می‌شود. این مشکلی ندارد. مشکل وقتی است که حکومت بخواهد غیردموکراتیک و تئوکراتیک

باشد. حکومت تئوکراتیک، با دینداری سازگار است، امّا با مردم‌سالاری نه.

□ محور دیگری را مطرح می‌کنم. به نظر شما چالشها و معضلاتی که پیش روی اندیشه دینی امروز ماست، چیست و اولویتهای آن کدام است؟

▣ من فکر می‌کنم باید سؤال را به این مقطع زمانی و مکانی محدود کرد تا پاسخ دقیق‌تری قابل ارائه باشد. در اینجا با دو سؤال مهمّ مواجهیم که همه نواندیشان دینی با این دو مشکل دست به گریبانند. یکی مشکل نشان دادن ربط و نسبت تعقّل و عقلانیّت با دین است. جامعه ما ـ چه بخواهیم، چه نخواهیم ـ در دوران مدرنیته به سر می‌برد. در جامعهٔ ما روز به روز مؤلفه‌های مدرنیته توسعه پیدا می‌کند. از این‌رو به هیچ‌وجه نمی‌توان به مفهوم عقلانیّت و آثار و پیامدهای آن بی‌تفاوت بود. به این لحاظ کسی که نواندیش دینی است، این مشکل را دارد که باید به مردم بفهماند می‌توان متدیّن بود و در عین حال پاس عقلانیّت را هم داشت.

یکی از دو مشکل اصلی امروز ایران ما این مسئله است. نواندیش دینی کسی است که هم اهل اندیشه، تعقّل، و استدلال است، و هم اهل دیانت و مذهب. لذا باید بتواند جمع این دو را به شکل تئوریک تبیین کند. مشکل دوّم، مشکل اختصاصی‌تری ماست. یک نواندیش دینی امروزی چگونه می‌تواند معنویّت مردم را حفظ و بلکه تقویت کند؟ در جامعه ما مجموعه‌ای از علل و عوامل وجود دارد که بشدت معنویّت را تهدید می‌کند. یک نواندیش دینی باید بتواند جلوی تضعیف معنویّت را بگیرد و حتی آن را تقویت کند. این هم مشکل جدّی امروز ماست. در میان توده‌های عامه دینداران، معنویّتِ همواره با نوعی تدیّن همراه است. به عبارت دیگر معنویّتِ در قالب و شکل تدین درنیامده، برای توده‌های مردم متصوّر نیست.

شاید برای اندکی از خواص، معنویّتی فارغ از دین متصوّر باشد، امّا برای

توده مردم این‌طور نیست. بنابراین اگر در جامعه ما دیانت به مخاطره بیفتد، معنویّت هم دستخوش خطر می‌شود. از سوی دیگر در جامعه ما، علل و عواملی که دیانت را به خطر می‌اندازد، بسیار زیاد است. بزرگترین عامل نفاق و ریا در اجرای دین است. این امر به لحاظ عاطفی، در روگردانی مردم از دین بسیار دخیل است. به همین ترتیب روگردانی مردم از دیانت، منجر به آن می‌شود که از معنویّت هم رو بگردانند. یک نواندیش می‌باید دل‌نگران معنویّت مردم هم باشد و این امر بسیار مشکلی است.

گذر از آنچه ما در مدعیان دینی به سوی گریز از دین می‌بینم، البته یک گذر منطقی نیست، بلکه گذر روان‌شناختی است. این مسئله کار روشنفکر دینی را مشکلتر می‌کند، زیرا اگر گذر، گذر منطقی بود، روشنفکر دینی می‌توانست با استدلال، مغالطات و خطاهای آن را نشان دهد. امّا چون گذر، گذر روان‌شناختی، عاطفی، احساسی، و هیجانی است، بازگرداندن آب رفته به جوی کار بسیار دشواری است.

□ **نواندیشان دینی تاکنون فقط به آسیب‌شناسی دینی نظر داشته‌اند و کار ایجابی چندانی انجام نداده‌اند. شما ضرورت توجّه به کار ایجابی در تلفیق میان عقلانیّت و دیانت را چقدر می‌دانید؟**

▣ در ضرورت این کار هیچ شکی نیست. نواندیشان باید علاوه بر آن جهت سلبی، وجه ایجابی هم به کار خود اضافه کنند. من در این نکته که روشنفکران و نواندیشان دینی ما بیشتر کار سلبی کرده‌اند تا کار ایجابی، با شما موافقم. البته این به آن معنا نیست که کار آسیب‌شناسانه و سلبی، مورد نیاز نیست. همچنین به آن معنا هم نیست که برخی عالماً و عامداً از کار ایجابی روگردان بوده‌اند. امّا با این همه من هم در اینکه تاکنون کار ایجابی جدّی صورت نگرفته‌است، موافقم.

یکی از دلایل این امر آن است که هر کار ایجابی بر یک یا چند کار سلبی

متوقّف است. بنابراین باید در درجه اوّل کارهای سلبی انجام شود تا جا برای کار ایجابی باز شود. از این‌رو یک نواندیش دینی هم به سوی کار سلبی متمایل می‌شود. امّا اگر حجم کار سلبی زیاد شود، فرصت برای کار ایجابی ایجاد نمی‌شود.

دلیل دیگر آن است که وقتی در کشور ما نواندیشی دینی وارد کار سلبی شد، آن‌قدر با مخالفت روبه‌رو شد که احساس کرد نفس کار سلبی او را یک حرکت دین‌گریزانه جلوه می‌دهند. لذا برای دفاع از دینی بودن کارهای سلبی خود، مجبور شد فعالیت زایدی برای اثبات دین‌گریز نبودن فعالیتهای سلبی خود انجام دهد. این امر باعث شد در کار ایجابی او اخلال پیدا شود.

عامل سوّمی هم در میان است و آن اینکه کار ایجابی در این جهت مشکلتر است. یکی از علّتهای مشکلتر بودن آن هم این است که بار کارهای سلبی فقط با کثرت مطالعات و معلومات و قدرت تفکّر به منزل می‌رسد. امّا کار ایجابی علاوه بر این دو چیز، به امر سوّمی هم نیاز دارد. این امر نوعی «معنوی زیستی» شخص نواندیش است. تا معنوی زیستی نباشد، نمی‌توان کار ایجابی کرد. این امر در نواندیشان دینی ما بوده‌است، امّا شاید آن مقدار لازم برای انجام کار ایجابی در نواندیشان ما نباشد.

در واقع کار ایجابی نوعی سلوک درونی هم نیاز دارد. من در تاریخ تفکّر مسیحی و اسلامی دیده‌ام کسانی که کار ایجابی کرده‌اند، برخلاف کسانی که فقط کار سلبی کرده‌اند، معمولاً نوعی سلوک عمیق درونی داشته‌اند. آنها هم متدیّن بوده‌اند، امّا در قیاس با دسته اوّل، از عنصر سلوک عمیق درونی کمتر بهره‌مند بوده‌اند. اگر بخواهم مکانیزم نیاز کار ایجابی به سلوک درونی را توضیح دهم، شاید به خوبی نتوانم از عهده‌اش برآیم، امّا لااقل این را می‌توانم بگویم که کار ایجابی آن‌قدر به کندی صورت می‌گیرد که ممکن است در زمان حیات خود من به عنوان یک نواندیش دینی، به نتیجه نرسد. انسان خیلی باید معنوی باشد تا کاری را پیش بگیرد که یقین دارد در زمان حیات

خود به نتیجه نمی‌رسد. این امر، لااقل نیاز به سلوک باطنی دارد.

□ **در تاریخ اندیشه مسیحی چه کسانی کار ایجابی مهمّ و جدّی انجام داده‌اند؟**

◙ می‌توانم به **آلن واتس**، **آلدوس هاکسلی**، **گابریل مارسل**، **سیمون وی**، و **تامس مرتون** اشاره کنم. این اشخاص فقط به نقد و کار سلبی نپرداخته‌اند، بلکه کار ایجابی هم داشته‌اند. البته در این آثار قوت و ضعف، و غث و سمین وجود دارد، امّا به هر حال کارهای جدّی و مهمّی دارند. من بارها گفته‌ام اگر کسی بتواند خطای یک اندیشه را نشان دهد، حتی اگر بدیلی برای آن نداشته باشد، به هیچ‌وجه نباید وی را یک شکّاک، شبهه‌افکن، و مخالف‌خوان تلقّی کرد. ما دو گام اصلی باید برداریم: یکی هرس کردن جنگل اندیشه و اصلاح خطاها، و دیگری غرس گیاهان و گلهای شاداب. اگر کسی نتواند کار دوّم را انجام دهد، معنایش آن نیست که کار اوّل را هم نباید انجام دهد.

□ **در دنیای اندیشه اسلامی و بخصوص در روزگارهای نزدیک به زمان ما، چه کسانی کار ایجابی کرده‌اند؟**

◙ من در میان مسلمانان سنّت‌گرا کار ایجابی سراغ دارم. کسانی مثل **رنه گنون**، **فریتیوف شوآن**، **تیتوس بورکهارت**، و **مارتین لینگز** کمابیش کارهای ایجابی دارند. امّا در میان مسلمانان تجدّدگرا، در مقایسه با مسلمانان سنّت‌گرا کار ایجابی چندانی سراغ ندارم؛ البته تجدّدگرا و سنّت‌گرا به آن معنایی که خودم مراد می‌کنم.

□ **جناب استاد، در جامعه ما نواندیشان دینی، نحله‌های مختلفی دارند. شما این را قبول دارید که ما یک جریان نواندیشی واحد نداریم و گرایشهای مختلفی وجود دارد. آیا می‌توانید این گرایشها و نحله‌ها را دسته‌بندی خاصّی کنید؟**

◙ به نظر من لااقل به سه جهت نمی‌توان این صفوف را با تحدیدهای واضح از یکدیگر جدا کرد. یکی اینکه نواندیشی در کشور ما جوان است. جهت دیگر که خیلی مهمّ است، این است که نواندیشان دینی هنوز وارد نقد یکدیگر نشده‌اند.

□ چرا روشنفکران ما به نقد یکدیگر نمی‌پردازند؟

◙ به این مسئله، در ادامه بحث می‌پردازم. امّا جهت و دلیل سوّم برای عدم تفکیک صفوف، این است که صفوف معمولاً وقتی خیلی واضح می‌شوند که جنبه ایجابی جریان نواندیشی اهمّیّت پیدا کند. تا وقتی این‌طور نشود، تحدید صفوف خیلی عملی نیست. با این حال اگرچه نمی‌توان صفوف را کاملاً جدا کرد، قبول می‌کنم که استشمام این شقاق و چندگونگی فرهنگی کاملاً ممکن است. من معتقدم اگر روشنفکران دینی ما کار ایجابی خود را شروع کنند، لااقل به سه دسته تقسیم می‌شوند. یک دسته کسانی هستند که نواندیشی دینی آنها بیشتر به ساحت عمل معطوف است و طبعاً پیشنهادهای ایجابی آنها، به طور عمده برای حوزه عمل نافع است. یک دسته کسانی هستند که آرای آنها نقد و بررسی سنّت هزار و چهارصد ساله دینی ماست. برخلاف دسته اوّل که به اسلام سه نظر دارند، این دسته به اسلام دو متمایل هستند. دسته دیگر از نواندیشان دینی، به اسلام یک رو می‌کنند و در مورد این اسلام، آرا و نظرات ایجابی عرضه می‌کنند.

تفکیک دیگری که می‌توان انجام داد، این‌گونه است که نواندیشان دینی از حیث دیگری چند دسته می‌شوند. در کار دسته‌ای از آنها جنبه دینی بارز خواهد شد و آهسته آهسته مخاطبان خود را به معنویّت دعوت خواهند کرد؛ کلمه معنویّت را به طور دقیق به کار می‌برم و آن را به جای دین و مترادف با آن نمی‌گذارم. این روشنفکران که جنبه دینی در آثارشان افزون است، آرام آرام مخاطبان خود را به معنویّت خواهند خواند. پیش‌بینی من آن است که

این روشنفکران در آینده، نوعی اخلاق عرفانی را که بسیار شبیه به اخلاق ادیان شرق است، ترویج خواهند کرد. جنبه اندیشگی کار برخی دیگر از روشنفکران دینی غلبه خواهد کرد و آهسته آهسته به یک سلسله دیدگاههای عقل‌گرایانه و احتمالاً سکیولارتر کشیده می‌شوند.

□ آیا روشنفکران را از حیث منبع تغذیه فکری‌شان هم می‌توان تقسیم‌بندی کرد؟ مثلاً نواندیشانی که از فلسفه‌های تحلیلی، یا مکاتب اگزیستانسیالیستی، یا پدیدارشناسی و ... تغذیه می‌کنند؟

▣ بله حق با شماست. امّا نتیجه همه آنها همان خواهد بود که قبلاً اشاره کردم. احتمال اینکه جانب عقلانیّت در کسانی که به فلسفه تحلیلی گرایش دارند، تشدید شود، بیشتر است. کسانی که به اگزیستانسیالیزم تعلّق‌خاطر دارند، احتمالا به اخلاق عرفانی متمایل خواهند شد. امّا به هر حال از این موضع که شما می‌گویید هم می‌توان به موضوع پرداخت.

□ در این سالها غلبه فلسفه تحلیلی بر ذهن نواندیشان دینی ما کاملاً مشهود است. شما چه توجیهی برای این امر دارید؟

▣ در این امر، هم علل و عوامل فردی مؤثرند و هم علل و عوامل فرافردی. از جهت علل فرافردی، میل جدّی نسبت به عقلانیّت یکی از مؤلّفه‌های روح زمانه شده‌است و این بیشتر خود را در فلسفه تحلیلی نشان می‌دهد. امّا عوامل فردی هم وجود دارند. از جهت دیگر به خاطر آنکه برخی از روشنفکران دینی ما شخصاً مؤدب به آداب تحلیلی هستند، فضای کلی را هم به رنگ تحلیلی رنگ‌آمیزی کرده‌اند.

□ به نظر شما چرا نواندیشان دینی یکدیگر را نقد نمی‌کنند؟

◙ من فکر می‌کنم در این مورد سه عامل مؤثر است: اول اینکه نقد در هیچ بخشی از جامعه ما به طور جدّی وجود ندارد. دوم اینکه نواندیشی دینی به طور غریزی احساس می‌کند فضا به گونه‌ای غیرعلمی، مسموم، و منسوب به شوائب غیرتحقیق است که اگر قرار باشد همگن و همقطار خود را نقادی کند، کار او هیچ غرض علمی و نظری را برآورده نمی‌کند، امّا آب به آسیاب مخالفان مشترک می‌ریزد. لذا فکر می‌کند این نقادی به صلاح نیست و اگر این نقد صورت گیرد، مخالفان مشترک، حتی از آنچه مورد اجماع نواندیشان هم است، ممانعت به عمل می‌آورند. نواندیشان دینی فقط وقتی به نقد یکدیگر می‌پردازند که در مورد مشترکاتشان به توفیقاتی رسیده باشند و پس از آن به امور فرعی‌تر و در عین حال عمیق‌تر می‌پردازند. امّا وقتی همان اوّلیّات هم حاصل نیامده‌است، شاید خلاف عقل سلیم باشد که روی جزئیّات مناقشه شود. عامل سوّم این است که نقد نیازمند معنویّت عمیق است. اگر کسی دیگری را نقد کند، طبعاً باید منتظر آن باشد که خود هم از جانب همان اشخاص مورد نقد متقابل قرار گیرد. این مسئله برای انسانی که کاملاً حق‌طلب است و فقط به حق و حقیقت ملتزم است، مشکلی نمی‌آفریند. امّا اگر اندکی در حق‌طلبی شخصی شائبه وجود داشته باشد، از اینکه مورد نقد قرار گیرد خشنود نمی‌شود. این می‌تواند به آنجا بینجامد که دیگری را نقد نکند تا دیگران هم او را نقد نکنند. در واقع نوعی قرارداد نانوشته صورت می‌گیرد. منظور من این نیست که قضیّه نقد نکردن نواندیشان دینی، به این عریانی و زشتی است. فقط می‌خواهم عوامل را برشمارم.

□ من فکر می‌کنم نواندیشان دینی از یک طرف یکدیگر را نقد نمی‌کنند و از طرف دیگر، خیلی هم اهل تعامل و همکاری مشترک نیستند، پروژه مشترک ندارند، و یک طرح و برنامه را به صورت جمعی پیش نمی‌برند. دلیل این عدم همکاری چیست؟

▣ حق با شماست. روشنفکران ما بیشترین اشتراک را در علقه‌ها دارند. آنها اشتراک کمتری در عقاید دارند و اشتراک باز هم کمترشان در عمل آنهاست. آنچه روشنفکران دینی ما را به هم نزدیک می‌کند، مجموعه‌ای از علقه‌های مشترک است که گاهی حتی آنها را به زبان هم نیاورده‌اند ...

□ یعنی درد مشترک.

▣ بله. عقیده به درمان مربوط می‌شود و عمل به کیفیت اعمال و اجرای این درمان مربوط است. در عین حال من نسبت به آینده نواندیشی دینی بسیار خوش‌بین هستم. به نظر من نواندیشان دینی ما روی هم رفته نسبت به مخالفانشان هم حق‌طلب‌ترند و هم جدّی‌تر. حق‌طلبی و جدّیّت هم رمز توفیق این جریان در آینده خواهد بود.

□ شما تعامل روشنفکران دینی با روشنفکران غیردینی را چطور می‌بینید؟ حاجتی وجود دارد که نواندیشان دینی به سمت نواندیشان غیردینی سیر کنند و با آنها به تعامل و یا حتی تفاهم برسند؟

▣ من سؤال شما را به دو سؤال تفکیک می‌کنم: یکی اینکه آیا میان روشنفکران دینی و غیردینی، سردی و عدم ارتباط وجود دارد یا نه؟ و سؤال دیگر اینکه آیا نیاز و حاجتی به نزدیکی این دو است، یا نه؟ در باب سؤال اوّل باید گفت تاحدی این عدم ارتباط وجود دارد و چه بسا بتوان دلیل آن را هم گفت. به نظر من روشنفکران غیردینی نسبت به روشنفکران دینی کمی بی‌مهر و بی‌باور یا سست‌باورند. روشنفکران غیردینی روی کار آمدن نظام جمهوری اسلامی را تاحدی به پای روشنفکران دینی می‌نویسند. برای من جای دقت و البته تأسف است که از سویی از ناحیه کسانی که این نظام را اداره می‌کنند، به روشنفکران دینی حمله می‌شود و از سوی دیگر از ناحیه مخالفین نظام هم به روشنفکران دینی حمله می‌شود. حمله نظام به

روشنفکران دینی به جهت آن است که هیچ سهمی برای روشنفکران دینی قایل نیست. گمان می‌کند روشنفکر دینی مأموریت دارد که نظام جمهوری اسلامی را ساقط یا تضعیف کند و یا اینکه مشروعیت و محبوبیت آن را پیش مردم کم کند. لذا روشنفکران دینی را مورد هجمه قرار می‌دهد. از سوی دیگر، روشنفکران دینی از جانب نواندیشان غیردینی مورد هجمه قرار می‌گیرند. به این دلیل که آنها می‌گویند شما (روشنفکران دینی) بودید که این نظام را روی کار آوردید. در واقع روشنفکری دینی از یک طرف چوب کسانی را می‌خورد که می‌گویند شما می‌خواهید نظام را از بین ببرید و از طرف دیگر چوب کسانی را می‌خورد که می‌گویند شما این نظام را به وجود آوردید. به طور مثال، روشنفکران غیردینی ما سهم دکتر شریعتی را در روی کار آمدن این نظام مورد تأکید قرار می‌دهند. البته از این جهت، حق با آنهاست. شریعتی در ایجاد این نظام سهم بسیار زیاد و غیرقابل انکاری داشته است.

از سوی دیگر، روشنفکران دینی ما هم به روشنفکران غیردینی کمی سست‌باوری دارند چرا که تصوّر می‌کنند روشنفکران غیردینی، گسیخته از واقعیّت سخن می‌گویند و به یکی از روشن‌ترین واقعیات جامعه ما یا همان دینی بودن جامعه، توجّه نمی‌کنند. درحالی‌که اگر قرار باشد اصلاحی در این جامعه صورت گیرد، اصلاح تفکّر دینی ماست چرا که جامعه، دینی است. امّا روشنفکر غیردینی به این واقعیّت عینی توجهی ندارد.

امّا من به سؤال دوّم که آیا باید این دو جریان به یکدیگر نزدیک شوند یا نه، چنین پاسخ می‌دهم که شکی نیست که جامعه ما از تبادل فکری این دو جریان فرهنگی، منتفع می‌شود و نواندیشان دینی باید سعی کنند باب دیالوگ بسیار جدّی و حق‌طلبانه و در عین حال همدلانه را با روشنفکران غیردینی بگشایند. لااقل به این دلیل که خصلت نواندیشی دینی آن است که هیچ‌وقت نمی‌خواهد در امری که نادرست است، جمود و تحجر بورزد و در

گفت‌وگو و دیالوگ است که نادرستی امری، مشخّص می‌شود.

□ جناب استاد، فکر می‌کنید یک نظام سیاسی برای مشروعیت و یا محبوبیت خود چقدر به روشنفکران و ارتباط با آنها نیاز دارد؟ همراهی یا عدم همراهی روشنفکران چقدر به مشروعیت یک نظام سیاسی کمک می‌کند، یا لطمه می‌زند؟

▣ من فکر می‌کنم نظام سیاسی ما ـ چه در پی طرفداری از حق باشد، چه در پی حفظ اسلام باشد، چه در پی خدمت به مردم جامعه باشد، و چه در پی حفظ خویش باشد ـ برای مشروعیت و محبوبیت خود نیازمند نواندیشان دینی است. به این دلیل که مشروعیت و محبوبیت دو مقوله سابجکتیو[1] هستند، نه ابجکتیو[2]. امور ابجکتیو، اموری هستند که به نفس باور، علایق، و خوشایندهای ما بستگی ندارند. لذا ممکن است در امور ابجکتیو، یک نفر بر حق باشد و ده میلیارد انسان دیگر بر باطل. امّا مشروعیت و محبوبیت، امور سابجکتیو هستند. مشروعیت یک نظام عبارت است از مشروع بودن آن نظام از نظر افراد آن جامعه. اگر در جامعه‌ای، یک میلیون نفر طرفدار نظام و صد میلیون نفر مخالف آن نظام باشند، دیگر نمی‌توان گفت ممکن است آن نظام هنوز هم مشروعیت و محبوبیت داشته باشد. محبوبیت و مشروعیت بسته به رأی مردم است. مشروعیت و محبوبیت صرف‌نظر از رأی مردم، نامتصوّر است.

حال چون مشروعیت و محبوبیت به رأی مردم بستگی دارد، هر آنچه که بتواند به آستانه آگاهی مردم راه پیدا کند، می‌تواند در مشروعیت بخشیدن به یک نظام دخیل باشد. یکی از اموری که امروزه آستانه آگاهی مردم به روی آن مفتوح است، جریان نواندیشی دینی ماست. به تعبیر دیگر، بسیاری از پنجره‌های ذهن و زبان مردم ما به روی نواندیشی دینی گشوده شده‌است و

---

1. subjective   2. objective

از این جهت می‌تواند توده اکثر مردم را در معرض مشروعیت‌بخشی به نظام قرار دهد.

بنابراین نظام ما به دنبال هر چیز ـ از آنچه قبلاً گفتم ـ باشد، ناگزیر از جدّی گرفتن و ارتباط برقرار کردن با نواندیشان دینی جامعه است.

امّا اینکه نظام ما با نواندیشی دینی رفتار مساعدی داشته‌است یا نه، مسئله دیگری است. من در این زمینه با یک مرور اجمالی می‌توانم بگویم نظام ما روی هم رفته با نواندیشان دینی به مساعدت رفتار نکرده‌است. نواندیشان دینی در همه حرکات و سکنات خود، مؤاخذه می‌شوند و به تعبیر دیگر، دایم زیر ذره‌بین هستند. از طرف دیگر آرا و نظراتشان اصلاً در نحوه اداره کشور اعمال نمی‌شود. به علاوه همیشه مورد نقد نظام هم بوده‌اند. البته این نقد، هم آثار و نتایج مثبت داشته است و هم آثار و نتایج منفی.

نکته دیگر آن است که آیا نظام در نهایت از رفتاری که با نواندیشان دینی دارد، لطمه نمی‌خورد؟ بی‌شک اگر اموری که در مشروعیت و محبوبیت نظام دخیل هستند، از صحنه بیرون بروند، قطعاً نظام لطمه می‌بیند. زیرا بقای نظام در گرو مشروعیت آن است. از این‌رو، این لطمه بر سر راه هر نظامی کمین کرده‌است.

مسئله دیگری که در سؤال شما بود، این است که آیا یک نظام و حکومت به نواندیشی دینی نیاز دارد؟ پاسخ من این است که این قضیّه به غرض حکومت برمی‌گردد. حکومت، حتی می‌تواند متناسب با اغراض خود، به نواندیشان دینی نیاز نداشته باشد. برای بعضی از حکومتها، یک نواندیش دینی خوب، یک نواندیش دینی مرده‌است. امّا اگر یک نظام اغراض دیگری داشته باشد، به وجود نواندیشان دینی هم ـ متناسب با غرض خاصّ خود ـ حاجت پیدا می‌کند.

□ جناب استاد، مهمّترین چالش نظری که امروزه نظام سیاسی ما با آن

سر و کار دارد چیست؟

▣ نظام ما در حوزه کارآمدی دچار چالش عمده است و علاوه بر آن، در حوزه مشروعیت. این دو را باید از یکدیگر تفکیک کرد. از جهت کارآمدی، باید دید آیا در یک جامعه مدرن یا لااقل رو به مدرنیته ــ و البته با شتاب رو به مدرنیته ــ نظام ما با مبانی فکری خود، اعم از مبانی فکری، نظری، اخلاقی، و فقهی مشکلات جامعه را چگونه حل و فصل می‌کند و یا در جهت مشکل‌زدایی پیش می‌رود؟

امّا چالشی که به لحاظ مشروعیت نظام وجود دارد، این است که نظام ما می‌خواهد با رأی مردم چه کار کند؟ بالاخره روزی مسئولان ما یک بار برای همیشه باید مشخص کنند که برای رأی مردم چه حیثیتی قایلند؟ یکی از پرتلاطم‌ترین و متزلزلترین اموری که من در بیست سال اخیر دیده‌ام، موضع ما در قبال رأی مردم است. اگر رئیس‌جمهوری مورد نظر ما روی کار بیاید، با رأی مردم به نحوی برخورد می‌کنیم و اگر رئیس‌جمهور مورد نظر ما نباشد، به نحو دیگری برخورد می‌کنیم. یک زمان در مورد مردم می‌گوییم «اکثر هم لایعقلون». این به آن زمانی برمی‌گردد که اکثریت به کسی رأی داده‌اند که از او خوشمان نمی‌آید. یک زمان می‌گوییم جمعیّت زیادی در فلان راهپیمایی شرکت کردند. در این مواقع می‌خواهیم به نحو دیگری با این آرا برخورد کنیم.

من صادقانه و خیرخواهانه می‌گویم که ما با لاپوشانی کردن موضوع به جایی نمی‌رسیم. باید روزی معین کنیم که اصلاً به لحاظ معرفت‌شناختی، رأی مردم دلیل بر صحت رأی می‌تواند باشد، یا نه. این چالش بسیار مهمّی برای نظام ماست و باید یک بار برای همیشه موضوع را فیصله داد.

□ ارزیابی شما از جنبش اصلاح‌طلبی چیست؟ آیا این جنبش توانسته است به چالشهای کارآمدی و مشروعیت توجّه کند و یا پاسخی برای آن ارائه دهد؟

▣ در کشور ما جنبش اصلاح‌طلبی، جنبش فراگیری است. این جنبش هم چهره‌هایی با دغدغه‌های سیاسی دارد، و هم چهره‌هایی با دغدغه‌های فرهنگی. امّا می‌پذیرم که نمود بیرونی آن بیشتر صبغه سیاسی دارد. امّا در عین حال کسانی هستند که وابسته به اصلاحات هستند و چهره‌ای فرهنگی دارند. به همین دلیل شاید نتوان داوری دقیق در این زمینه ارائه داد. به نظر من روی هم رفته این جنبش، هم به مسئله مشروعیت نظام توجّه جدّی دارد، و هم به کارآیی و کارآمدی آن. اگر کسی از من بپرسد که خصیصه مشترک اصلاح‌طلبان چیست، پاسخ من آن خواهد بود که خصلت مشترک همه اصلاح‌طلبان این است که همگی به مسئله مهمّ «حقوق بشر» التفات جدّی دارند. البته می‌دانیم که حقوق بشر، هم جلوه‌های اقتصادی دارد، هم جلوه‌های فرهنگی، و هم جلوه‌های سیاسی. هر یک از اصلاح‌طلبان به تناسب سلیقه خود، به یک وجه از وجوه حقوق بشر بیشتر نظر دارد. حقوق بشر نه کفرآمیز است و نه بدعت‌آمیز. شأن و کرامت انسانی اندیشه‌ای کاملاً انسانی، معنوی، و حتی الهی است. وجه مشترک همه اصلاح‌طلبان هم همین حقوق بشر است.

من در ارزیابی این جنبش، باید به چند نکته اشاره کنم: یکی اینکه جنبش اصلاحات به هیچ‌وجه نباید بُعد و ساحت سیاسی خود را فراموش کند و در عین حال به هیچ‌وجه هم نباید سیاست‌زده شود. مراد من از سیاست‌زدگی این است که کسی فکر کند تنها مشکل جامعه، یا بزرگترین مشکل جامعه، و یا علّت‌العلل مشکلات جامعه، رژیم سیاسی حاکم بر جامعه است. هر کس این‌گونه فکر کند، سیاست‌زده است. سیاست‌زدگی امر مطلوبی نیست، چرا که رژیم سیاسی حاکم بر یک جامعه، هیچ‌گاه تنها مشکل، یا مهمّترین مشکل، و یا علّت‌العلل مشکلات یک جامعه نیست. به نظر من، فرهنگ جامعه است که می‌تواند مشکل‌زا یا مشکل‌زدا باشد. مشکلات ما، مظاهر و تجلیّات مشکلات فرهنگی هستند. آن چیزی که

امّ‌الفساد یا امّ‌الصلاح است، فرهنگ است. فرهنگ، علّت است و سیاست جنبه معلولی دارد.

نکته دوّم این است که باید توجّه داشت که واقعیّت را فقط با واقعیّت می‌توان عوض کرد، نه با رأی. در عالم واقع، واقعیّتها هستند که به جای یکدیگر می‌نشینند. بنابراین تنها با گفته‌ها و آرای یک شخص، نمی‌توان واقعیّتی را عوض کرد، مگر اینکه گفته یا رأی آن شخص به خودی خود حاکی از یک واقعیّت باشد. لذا باید به هوش باشیم که آرا و نظراتمان از پشتوانه استدلالی قوی برخوردار باشند. دیگر آنکه این آرا و نظرات، با عمیق‌ترین خواسته‌های بشر در تعارض و تضاد نباشند. فقط گروهها، افراد، و جماعاتی دست به خشونت می‌زنند که یا برای آرا و نظراتشان پشتوانه استدلالی ندارند، و یا با خواسته‌های عمیق بشر بر سر جنگند. از این‌رو همواره باید یک صافی در ذهن داشته‌باشیم و آرا و نظرات خود را از آن صافی بگذرانیم تا ببینیم چقدر استدلالی‌اند و چقدر با خواستهای عمیق بشر در تضادند. اگر این کار را بکنیم، هیچ‌وقت دست به خشونت نمی‌زنیم.

نکته دیگر اینکه جنبش اصلاحات نه حق دارد و نه به مصلحت است که عدم خشونت را به عنوان امری تاکتیکی اتّخاذ کند. اتّخاذ تاکتیک عدم خشونت آفت است. خشونت‌ستیزی باید مبنای استراتژیک برای اصلاح‌طلبان داشته باشد. به این معنا که یک اصلاح‌طلب واقعاً التزام داشته باشد که اگر در نهایتِ قدرت، یا ضعف قرار گرفت، باز هم دست به خشونت نزند. گاندی نمونه اصلاح‌طلبی است که با خشونت به طور استراتژیک وداع کرده بود. جنبش اصلاحات در عین اینکه اهداف خارجی خود را دنبال می‌کند، باید در جهت معنوی هم سلوک کند تا بتواند همواره از عدم خشونت دفاع کند. عدم خشونت مستلزم عمق پیدا کردن افکار و اندیشه‌های اصلاح‌طلبان است و این عمق پیدا کردن، در گرو معنویّت عمیق است.

بنابراین جنبش اصلاح‌طلبی، معطوف به شأن و کرامت حقوق بشر، و طالب پیاده شدن حقوق بشر در جامعه است. امّا برای موفقیّت خود نیازمند دو عامل مهمّ عقلانیّت و معنویّت است.

□ **برای گسترش روح دینی و بسط معنویّت در جامعه، چه باید کرد؟**

▣ من به طبقه‌بندی و رده‌بندی نیازهای بشر معتقدم و این را از نهضت سوّم روان‌شناسی و از کسانی مثل مزلو و راجرز آموخته‌ام. من بر آنم که آدمی نیازهای رده اوّل دارد که تا وقتی آنها برآورده نشوند، اصلاً نیازهای درجه دوّم پدید نمی‌آیند. پس از نیازهای درجه دوّم، نیازهای درجه سوّم و چهارم پیش می‌آید. به این دلیل، معتقدم گسترش معنویّت در جامعه، مستلزم برآورده شدن نیازهای اوّلیه جامعه است. نخستین کاری که به لحاظ تئوریک باید انجام داد، کشف نیازهای انسانی و رده‌بندی و طبقه‌بندی آنهاست. جامعه‌ای که نان ندارد، کتابفروشی هم مشتری ندارد.

نکته دیگر اینکه برای گسترش معنویّت، واقعاً باید نوعی گشودگی به همه منابعی که می‌توانند این معنویّت را تأمین کنند، داشته باشیم. بسیار مهمّ است که خود را به هیچ منبع یا منشأ معنویّت‌زا محدود نکنیم. زیرا انسانها تیپ‌های مختلف دارند و همگی به یک شیوه، معنوی نمی‌شوند. بنابراین باید به مجموع راههای معنویّت‌آفرین نظر داشت. مجموعه منابع و مآخذی که می‌توان از آن کسب معنویّت کرد، سه بخش عمده دارد: یکی مجموعه احکام و تعالیم ادیان و مذاهب مختلف است که با نظر حق‌طلبانه باید به آن نگریست و آنچه قابل استفاده است را برگرفت. دوّم، مجموعه آنچه که در آثار و مأثورات عرفان جهان آمده‌است؛ خواه عرفان ادیان شرق و خواه عرفان غرب. سوّم، مجموعه علوم و معارفی هستند که به انسان‌شناسی پرداخته‌اند، مثل بخشی از فلسفه اگزیستانسیالیزم یا روان‌شناسی (بخصوص نهضت سوّم آن).

نکته دیگر اینکه ما باید این مسئله را به آستانه آگاهی مخاطبان خود برسانیم که میان گذرهای منطق و گذرهای روان‌شناختی، تفاوت قایل شوند. درک این تفاوت، گام مهمّی برای معنویّت است. چون بخش مهمّی از معنویّت‌گریزی مردم ناشی از گذرهای روان‌شناختی است. اگر می‌توانستیم به مردم بفهمانیم که گذرهای روان‌شناختی عقلانی نیستند و دلیل ندارند، مردم می‌توانستند حتی در اوضاع و احوال پریشانی که مجالی برای معنویّت فراهم نمی‌کند، حافظ معنویّت خود باشند.

□ جناب استاد، اگر بخواهید نکته، جمله، حکایت، و عبارتی تأثیرگذار در خصوص افزایش معنویّت انسانها بگویید، چه خواهید گفت؟

▣ نمی‌توانم خیلی دقیق و مشخص یک جمله خاصّ ذکر کنم. امّا می‌گویم در این جهان، مجموعه‌ای از سخنان و حالات وجود دارند که باور به آنها، زندگی را عوض می‌کند. مثلاً وقتی قرآن می‌گوید: «و من یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یره»، یا وقتی حضرت علی(ع) می‌فرماید: «هیچ روشی در زندگی بهتر از حق‌طلبی نیست.»، یا وقتی حضرت عیسی(ع) می‌فرماید: «نمی‌ارزد که روحت را بدهی و تمام جهان را بگیری.»، یا وقتی سقراط می‌گوید: «خود را بشناس.»، یا «زندگی نیازموده، ارزش زیستن ندارد.» و یا عبارتی در بهگودگیتا است که می‌گوید: «کنش بی‌خواهش»، وقتی همه اینها در انسان رسوخ کند، باعث دگرگونی آدمی می‌شود. بدون استثنا در همه ادیان و مذاهب دنیا این تعبیر را دیده‌ام که از آن به قاعده زرین تعبیر می‌کنند: «با دیگران چنان رفتار کن که خوش داری با تو رفتار کنند.» بسیار خوب بود اگر مجموعه‌ای از این جملات فراهم می‌آمد.

فلسفهٔ فقه*

مقدّمه

«فلسفهٔ فقه» اصطلاحی نوظهور است که به بحثهای فرافقهی اطلاق می‌شود. محتوای این دانش را پاره‌ای از مباحث فلسفه دین، کلام، علم اصول، فلسفهٔ فقه، متدولوژی مطالعات دینی و ... تشکیل می‌دهد.

نوبنیادی این دانش سبب شده‌است که هنوز تعریف روشنی از آن در دسترس نباشد، و حریم و مرز آن با دیگر علوم معلوم نباشد. همان‌گونه که سرفصلها و زیرمجموعه‌های این دانش، واضح و مشخص نیست.

تأثیر این قبیل مباحث بر استنباطهای فقهی و کمبود پژوهشهای جدّی در این زمینه، واحد فقه و حقوق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی را بر آن داشت که این مبحث را در اولویّت کارهای خود قرار دهد. در راستای تحقق این هدف، کار را از گفت‌وگو با صاحب‌نظران آغاز کرد.

این نوشتار، حاصل دو جلسه گفت‌وگو با استاد ملکیان است که پس از پیاده شدن نوار آن گفت‌وگو و ویراش آن، به نظر ایشان رسیده است.

در این گفت‌وگوها گروهی از فضلای حوزه علمیّه قم حضور داشتند.

---

*. نشر نخست در: گفت‌وگوهایی در فلسفه‌ی فقه، تهیّه و تدوین مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ اوّل، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بهار ۱۳۷۷، صص ٥٤ـ١٤.

بعضی از مطالبی که با عنوان فلسفهٔ فقه مطرح می‌کنیم، به علم اصول فقه مربوط می‌شوند، پاره‌ای دیگر به فلسفهٔ دین، و بخشی نیز در علم کلام مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند که فقیه باید دربارهٔ هر یک از این مسائل موضعگیری کند (البته یک قسمت از مسائل فلسفهٔ فقه، هنوز تدوین نشده‌است). همهٔ این مسائل، به عنوان مقدمات لازم برای فقه، با عنوان فلسفهٔ فقه مطرح است. در اینجا به برخی از آنها می‌پردازیم.

۱. تعریف فقه

شاید اوّلین مسئله‌ای که در فلسفهٔ فقه باید مطرح کرد، تعریف فقه است، زیرا بدون ارائهٔ تعریفی دقیق از فقه، نمی‌توان مرز آن را با علومی مانند اخلاق، کلام و ... مشخص کرد.

۲. موضوع فقه

یکی دیگر از مسائل فلسفهٔ فقه، موضوع فقه است. اینکه موضوع فقه چیست و فقه چه چیزی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد؟ آیا فقه به تمامی اعمال انسان ـ اعم از اعمال ظاهری و باطنی ـ می‌پردازد یا اینکه فقط به اعمال ظاهری می‌پردازد و کاری به اعمال باطنی ندارد؟ در مرتبه بعد، آیا فقه تنها به اعمال فردی اهمیّت می‌دهد، یا اعمال اجتماعی را نیز مدّ نظر دارد؟ اگر بگوییم فقه به اعمال ظاهری و فردی می‌پردازد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا تمامی اعمال ظاهری فردی و اجتماعی را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد، یا فقط به پاره‌ای از آنها می‌پردازد؟ بنابراین مسئله‌ای که در اینجا طرح می‌شود، این است که با چه روشی می‌توان موضوع فقهی را تعیین کرد؟

□ اگر تعیین موضوع فقه، پس از تعریف فقه، به عنوان مسئلهٔ دوّم قلمداد

شود، با این محذور مواجه می‌شویم که بدون برداشت مشخصی از قلمرو فقه نمی‌توان موضوع فقه را مشخص کرد. اگر در بحث از قلمرو دین، روشن کنیم که فقه در زمینهٔ مباحث اقتصادی و اجتماعی آرای روشنی دارد، می‌توانیم اظهارنظر کنیم که موضوع فقه به اعمال ظاهری فردی خلاصه نمی‌شود، بلکه اعمال اجتماعی را نیز شامل می‌شود.

▣ منظور از تعیین موضوع فقه، بیان قلمرو فقه است.

۳. روش استدلال فقهی

از جمله مسائل فلسفهٔ فقه، مسئلهٔ روش استدلال فقهی است. آیا وقتی روشی اعمال می‌شود و به نتایج متفاوتی می‌انجامد، نتایج متفاوت نشاندهندهٔ نقصان روش است، یا ممکن است عوامل دیگری غیر از روش نیز وجود داشته باشند که باعث نتایج متفاوت می‌شوند؟ بدیهی است که در فقه، متدولوژی خاصّی وجود دارد، امّا با این حال نتایج بسیار مختلفی به بار می‌آورد که باید بررسی کرد این همه نتایج متفاوت از چیست و چرا؟ بنابراین در این زمینه دو مطلب قابل بحث و بررسی است: اوّل اینکه تا چه حد می‌توان تفاوت نتایج را به نقیصه در روش مربوط دانست و دوّم اینکه اگر از یک روش، نتایج متفاوتی به دست آید، آیا این عیب و نقصان آن روش نیست؟

۴. عصمت معصومین(ع)

به طور کلی دو یا سه بحث کلامی وجود دارند که باید در فلسفهٔ فقه نیز بررسی شوند و لازم است فقیه دربارهٔ آنها موضعگیری کند؛ چرا که در نحوهٔ استنباط او مؤثر خواهد بود. یکی از آن مسائل، مسئلهٔ «عصمت» است. تصوّری که یک فقیه از عصمت دارد، در نحوهٔ برخورد او با کلامی که از معصوم نقل می‌شود، مؤثر است.

فرض کنید کتابی را از نویسنده‌ای مطالعه کنید و به هر دلیلی بنا را بر این بگذارید که نویسنده، معصوم است. اگر معصوم نمی‌بود و در نوشته‌های او به تعارض برخورد می‌کردید، یکی از طرفین تعارض را رد می‌کردید؛ امّا اکنون که او را معصوم می‌دانید، به دنبال راه توجیه و جمع بین دو کلام متعارض هستید.

فرض کنید راه توجیه و وجه جمعی برای دو عبارت از سخنان او به دست آوردید، حال اگر این وجه جمع، با عبارت دیگری از همان نویسندهٔ معصوم در تعارض باشد، ناچار هستید که بین آن دو به گونه‌ای جمع کنید و دنبال توجیه دیگری باشید. باز اگر این توجیه با عبارت دیگری از همان نویسنده در تعارض باشد، همین کار ادامه می‌یابد. در نتیجه، سرانجام کار شما به جایی می‌رسد که با سختی بسیار زیاد خواهید توانست یک نظام بنا کنید.

□ بحث از اینکه اعتقاد به عصمت باعث ایجاد تکلّف و پیچیدگی در نظام فقهی ما شده است ـ چرا که فقیه بر خود فرض می‌داند که کلام به ظاهر متعارض معصومین را به هر نحو ممکن جمع کند و این کار باعث پیچیدگی نظام فقهی می‌شود ـ ناشی از عدم توجّه به کار فقها در حلّ تعارض بین ادلّه است. در واقع کاری که فقیه انجام می‌دهد، جمع عرفی بین کلمات متعارض است، نه هر جمعی و به هر قیمتی. جمع کردن عرفی بین کلمات گوینده، امری عقلایی است و قواعد جمع عرفی در قبال هر متکلّمی که عاقل باشد، به کار برده می‌شود و شرط آن عصمت گوینده نیست. البته در بیانات غیرفقهی که راجع به تکوینیات، اعتقادیات، حقیقت انسان، ملائکه و ... در کلام معصوم(ع) آمده است، این ادّعا صحیح است که عصمت گوینده، عالِم را برمی‌انگیزاند که به وسیلهٔ هر وجه جمع معقول و ممکن، تعارض ظاهری در گفتار او را برطرف کند.

▣ به هر حال باید در فلسفهٔ فقه راجع به عصمت بحث و بررسی شود، زیرا روشن است که ما آن‌گونه که با کلام یک فرد غیرمعصوم رفتار می‌کنیم،

با کلام معصوم رفتار نمی‌کنیم. لذا باید ببینیم که در علم کلام، چه دلایلی بر عصمت داریم و آیا باید به عصمت قایل باشیم، یا نه؟ علاوه بر آن، باید قلمرو عصمت را تعیین کنیم.

۵. تفکیک بین اقوال، افعال، و تقریر امام(ع)

از جمله مسائل فلسفۀ فقه، تفکیک بین اقوال، افعال، و تقریر امام(ع) یا به عبارت دیگر، تفکیک بین ویژگیهای منش شخصی معصوم(ع) و اقوال، افعال، و تقریری است که «بما انه شارع» داشته است. مسئله‌ای که در این جا قابل بررسی و تحقیق است، این است که کدام یک از افعال، اقوال، و تقریرات را باید جزو قلمرو دین و فقه به شمار آورد و کدام یک را نباید جزو قلمرو دین دانست؟ به عبارت دیگر، آیا تمامی اقوالی که از امام(ع) صادر می‌شود، «بما انه شارع» صادر می‌شود، یا خیر؟ آیا امام(ع) منش فردی نداشته‌اند و هر آنچه که از ائمه(ع) صادر شده، از آن جهت که شارعند صادر شده، یا برخی از آنها وابسته به منش فردی امام(ع) است؟ مثلاً اگر امام(ع) لباس خاکستری می‌پوشیدند، آیا می‌توان از پوشیدن این لباس با این رنگ، حداقل استحباب این رنگ خاصّ را استنباط کرد، یا ممکن است منش فردی امام به گونه‌ای باشد که مثلاً لباس خاکستری را دوست داشته‌اند؟ اگر چنین باشد پوشیدن آن، دلیلی بر استحباب آن لباس با آن رنگ خاصّ نیست.

□ اهل سنّت در این باره به طور گسترده کار کرده‌اند، امّا در فقه ما بدان پرداخته نشده است. مثلاً کتاب دلالة الافعال به این مسئله پرداخته و افعال را به دو قسم تقسیم کرده است. بعد یک قسم را ده بخش کرده است. از آن ده بخش، حدود پنج شاخه از همین سنخند که چقدر لسان تشریع دارند و نمونه‌های زیادی هم آورده است. همچنین کتاب نقد الحدیث نوشتۀ حاج حسن علی نیز در این زمینه مباحث گسترده‌ای دارد.

۶. تفکیک غرض و غایت احکام فقهی

بحث دیگری هم که به نظر می‌رسد جزو فلسفهٔ فقه است و باید در فقه مطرح شود، این است که ما غرض و غایت احکام فقهی را تفکیک کنیم و مشخص کنیم که آیا قایل به این تفکیک هستیم، یا نه؟ به این صورت که گاهی گفته می‌شود شما به این نحو نماز بخوانید و به این صورت روزه بگیرید، گاهی هم گفته می‌شود ارث را این‌گونه تقسیم کنید و این‌طور نکاح کنید. در اینجا دو فرض قابل تصوّر است:

۱) اینکه قایل شویم همهٔ اینها را تعبداً باید انجام دهیم، به خاطر اینکه ما می‌خواهیم با انجام این امور، سعادت اخروی کسب کنیم. در این صورت، مسئلهٔ داشتن کارآیی و نداشتن آن، باید کنار رود، زیرا در واقع به ما گفته‌اند این کار را انجام دهید، برای اینکه سعادت اخروی پیدا کنید. لذا ما نه اثباتاً و نه نفیاً، به آثار و نتایج این عمل در دنیا نظر نداریم. نه اگر آثار سوئی داشت، باعث می‌شود که از آن حکم عدول کنیم و نه اگر آثار مثبتی از آن برآمد، موجب می‌شود که بفهمیم این حکم را درست استنباط کرده‌ایم.

۲) امّا گاهی دستور داده‌اند این فعل را برای فلان غرض دنیوی، به این صورت انجام دهیم. حال اگر با انجام دادن این فعل، به این نتیجه رسیدیم که این غرض دنیوی برآورده نمی‌شود، باید در اینکه این حکم الله باشد، تشکیک کنیم. به تعبیر دیگر، باید بین افعالی که غایت آنها در همین دنیا حاصل می‌شود و افعالی که نباید انتظار داشت که غایتشان در این دنیا حاصل شود، قایل به تفکیک شویم (به لحاظ فرضی که می‌شود این تفکیک را انجام داد). بنابراین اگر در رابطه با احکامی که باید غرضشان در همین دنیا حاصل شود، تجربه به ما نشان داد که این غرض از این حکم حاصل نمی‌شود، باید در اینکه حکم الله را درست درک و استنباط کرده‌باشیم، تشکیک کنیم.

مثلاً فرض کنید تقسیم ارث به این صورت که باید به خواهر نصف برادر

برسد، در جامعه اختلالات اقتصادی عظیمی ایجاد کند. ممکن است فقیهی بگوید ارث باید به همین صورت تقسیم شود. می‌گوییم، چرا؟ می‌گوید، چون فلسفۀ تشریع ارث، تنظیم وضع اقتصادی نیست. گفته شده‌است ارث این‌گونه تقسیم شود، ما هم تعبداً باید انجام دهیم. غایت آن هم در آخرت معلوم می‌شود و فرد متعبّد و فرد عاصی، هر کدام به نتیجۀ اعمال خویش می‌رسند. امّا در مقابل ممکن است فقیهی با دیدگاهی متفاوت، بعد از مدتی بگوید، شاید ما اشتباه می‌کنیم، چرا که ارث آمده‌است تا وضع اقتصادی را تنظیم کند، امّا این نحو تقسیم، نظام اقتصادی را دستخوش خلل می‌کند. حال آیا واقعاً این تفکیک درست است، یا نه؟ علاوه بر آن، اگر بخواهیم مصادیق را تشخیص دهیم، چگونه باید تشخیص دهیم که آیا این حکم الله، باید غایت دنیوی‌اش را برآورده کند، یا ربطی به غایت دنیوی ندارد؟

□ این مطلب را برخی با این تعبیر بیان می‌کنند که مباحث فقهی به دو بخش عبادات و معاملات به معنای اعم، تقسیم می‌شود. در عبادات به معنای اعم، بنای شرع بر امضای سیرۀ مردم بوده است. بر این اساس در این قسمت می‌توان گفت، اگر غایتی حاصل نشد، حکم و دستور تغییر یابد. امّا در عبادات چنین نیست، زیرا غایات منظوره اخروی است و بر ما معلوم نیست.

□ اهل سنّت در این زمینه می‌گویند در باب عبادات به غایت نباید توجّه کرد و در باب غیرعبادات باید به مصالح و غایات توجّه کرد.

۷. آیا قرآن و روایات حواشی و تعلیقاتی هستند بر آنچه که در جامعۀ عرب آن زمان وجود داشته است؟

به عقیدۀ من بحث دیگری که باید در فلسفۀ فقه به آن توجّه کرد، این است که قرآن و روایات، حواشی و تعلیقاتی هستند بر آنچه که در جامعۀ عرب آن زمان وجود داشته است. من معمولاً این بحث را با این مثال بیان

می‌کنم؛ فرض کنید که کسی عروة‌الوثقی را ببیند. بالای صفحهٔ کتاب، متن صاحب عروه و پایین آن هم حواشی است. حال اگر کسی اصلاً متن عروه را نگاه نکند و تمام این حواشی را از اوّل عروه تا آخر بخواند، هیچ‌وقت نمی‌توان گفت که آن شخص، تصوّر درستی از فقه ما دارد، زیرا اینها مقطّعند. علاوه بر آن، معلوم نیست به چه چیزی ناظر هستند. سوّم اینکه بسیاری اوقات مبهم هستند. حال این شخص جز این چاره‌ای ندارد که متن را بخواند، تا این حواشی برایش کاملاً معنا پیدا کند.

در واقع نظر من نسبت به دین این است که هر آنچه در زمان ظهور اسلام و در جامعهٔ عرب آن زمان وجود داشته، متن عروه است و آنچه که در قرآن و روایات آمده، حواشی عروه است. لذا ما نمی‌توانیم با مراجعه به قرآن و روایات، تکلیف خود را مشخص کنیم. زیرا قرآن و روایات، حواشی و تعلیقاتی هستند که شارع مقدّس بر کل آنچه که در جامعهٔ عرب آن زمان وجود داشته، زده‌است و علاوه بر آن، در جاهای زیادی فهم این حواشی با نظر به آن سیاقی که این حواشی ناظر به آن سیاقند، امکان‌پذیر است.

□ این بحث مبادی کلامی بسیاری دارد. ممکن است کسی بگوید عرف آن زمان تأثیر داشته و تأثیرش هم در امثال «تبت یدا ابی‌لهب» است. همچنین ممکن است کسی بگوید نه، اصلاً عرف آن زمان متن است و قرآن حاشیه و اگر ما آن را درک نکنیم، قرآن را نیز نمی‌فهمیم. در هر حال، مطلب شما کاملاً مطلب حقّ است، امّا به این عرض عریض قابل خدشه است. به این دلیل که مطالبی در قرآن وجود دارند که اصلاً عرب آن زمان بویی از آن نبرده بود. به طور مثال در رابطهٔ با عالم الوهیّت، عالم ملائک، حقیقت انسان و ... که عرب آن زمان، از این امور شناختی نداشته است.

▣ البته در این زمینه مبالغه نکنید. کتاب جواد علی را ببینید. ۱۰ جلد این کتاب در رابطه با تاریخ جاهلیّت است. انصافاً در این کتاب، می‌بینیم عرب

جاهلی حتی در معارف هم نظر داشته است. این کتاب به خوبی نشان می‌دهد که چقدر از اموری را که ما فکر می‌کنیم برای اوّلین بار در میان ما ابداع شده، در میان اعراب جاهلی متعارف، مأنوس، و معهود بوده‌است. البته بنده نمی‌خواهم موضعگیری کنم، امّا می‌خواهم بگویم این مسئله جای بحث دارد. زیرا هر انسانی در یک بافتی سخن می‌گوید. نمی‌توان گفت ما فقط به سخنان او نظر می‌کنیم. حال آنکه باید توجّه داشت این سخنان در چه بافتی گفته شده‌اند. به نظر من، معنای این سخنان، در آن بافت روشن می‌شود.

□ **بحثی وجود دارد که می‌گوید درک هر زبانی، به عرف و زمان آن زبان وابسته است. اگر بخواهیم زبان را از زمان و عرف خود جدا کنیم، چیز بی‌معنایی می‌شود. بنابراین می‌گویند، اگر کسی بخواهد کلماتی را که در دو هزار سال پیش به کار رفته، معنا کند، ممکن است از آن چیزی نفهمد و یا معنای دیگری بفهمد که غیر از آن معنایی است که در آن زمان بوده‌است.**

▣ البته حرف شما فقط در مورد فهم مرادات از الفاظ است که در این زمینه بحث من به این غلطتی که شما می‌فرمایید، نیست. علاوه بر این، بحث من یک جملهٔ اضافه هم دارد و آن اینکه به علّت و دلیل احکام نیز نظر دارد، زیرا هر دو (علّت و دلیل) وابسته به عرف و زمان صدور حکم هستند. چرا که زمان و عرف، هم می‌توانند علّت حکم باشند، و هم دلیل حکم.

۸. آیا فقه فقط ضامن مصالح و مفاسد ماست یا خوشایند و بدآیند ما را هم باید در نظر بگیرد؟

یکی دیگر از مسائل فلسفهٔ فقه، این می‌تواند باشد که آیا فقه، فقط ضامن مصالح و مفاسد ماست، یا اینکه باید خوشایند و بدآیند ما را نیز در نظر بگیرد؟

به طور کلی در بدو امر به نظر رسد که احکام فقهی باید مصالح و مفاسد

ما را در نظر بگیرند و نباید به خوشایند و بدآیند ما توجّه کنند. امّا وقتی میزان بدآیند (میزان بدآیند عمومی) حکمی، از حدّی فراتر رود، می‌بینیم آن حکم نمی‌تواند اجرا شود. همین‌طور اگر میزان خوشایند نسبت به متعلّق یک نهی از حدّی فراتر رود، آن نهی نمی‌تواند اجرا شود. لذا به عقیدهٔ من باید در این مسئله نیز تأمّل کرد. چرا که فقه، برخلاف کلام که فقط با امور نظری سروکار دارد، علم عملی است. در امور نظری، ما تابع خوشایند و بدآیند نیستیم، امّا در اینجا چون پای عمل هم در کار است، باید به مسئله خوشایند و بدآیند نیز توجّه شود.

به هر حال، اگر بگوییم فقه، خوشایند و بدآیند را نیز باید در نظر بگیرد، مشکل دیگری پیش می‌آید و آن اینکه چگونه می‌توان مصالح و مفاسد را با خوشایند و بدآیند آشتی داد و در حالت تعارض، تا چه مرحله‌ای حق با این طرف است و تا کجا با آن طرف؟

از باب مثال آن جایی که در فقه گفته می‌شود «مگر اینکه عسر و حرج پیش آید»، حقیقت عسر و حرج چیست؟ به نظر می‌آید حقیقت آن این است که واقعیّتهایی پیش می‌آیند که عموم نمی‌توانند آن واقعیّتها را تحمّل کنند که از آن به عسر و حرج تعبیر می‌کنیم. به بیان دیگر، به نظر من آن جایی که بحث عسر و حرج پیش می‌آید، جایی است که ما با خوشایند و بدآیند سروکار پیدا می‌کنیم. زیرا بالاخره ما با انسان سروکار داریم. امکان ندارد فقه بگوید ما برای بشر یک سلسله احکام و اوامر و نواهی صادر می‌کنیم، حال اگر بشر نتوانست آن اوامر و نواهی را تحمّل کند، بدا به حالش. اینکه بشر نتوانسته است اوامر و نواهی را تحمّل کند، ممکن است واقعاً به این علّت باشد که آن اوامر و نواهی، از حدّ قابلیّت آن شخص و آن جامعه بیرون بوده‌است. بیرون بودن از حدّ قابلیّتها، مقدار زیادی به خوشایند و بدآیند انسانها برمی‌گردد. به این معنا که اگر امری بیشتر مورد بدآیند انسانها باشد، هرچه بگویید مصلحت شما در این است، نمی‌فهمند. به تعبیر

دیگر، ما مصلحت انسان را باید در نظر بگیریم، امّا این را هم باید در نظر بگیریم که یکی از مصالح انسانها همین است که خوشایند و بدآیندشان نیز رعایت شود. به عقیدهٔ من اگر به خوشایندها و بدآیندها کـاملاً بی‌التـفاتی کردیم، در واقع یکی از مصالح انسانها را فراموش کرده‌ایم.

□ فکر می‌کنم همین منظوری را که شما دارید، به تعبیر دیگری که در بین فقها هم مرسوم است، می‌توان به دست آورد. به طور کلّی در علم اصول و کلام که می‌گویند احکام تابع مصالح و مفاسد است، از مجموع کلماتی که دارند، می‌توان مصلحت را در سه مرحله به دست آورد: جعل، مجعول، و اجرا.

در مرحلهٔ جعل، گاهی ممکن است خود فعل مصلحت نداشته باشد، امّا انشای آن، مصلحت دارد؛ مثل اوامر امتحانی.

مرحلهٔ مجعول، همان است که در تعبیر، در ابتدا به نظر می‌آید که اگر بر فرض آن فعل انجام بگیرد، فلان مصلحت را دارد.

مرحلهٔ اجرا ـ که غالباً هم می‌گویند مصلحت در اجراست ـ در احکام اجتماعی به عهدهٔ حکومت اسلامی گذاشته شده است و در احکام فردی، به عهدهٔ فرد.

حال اگر این سه مرحله را در نظر بگیریم، فکر می‌کنم نظر شما مقداری تأمین شود. به نظر من، شاید تعبیر «خوشایند و بدآیند»، به آن حدّ گویا نباشد. اگر به جای آن، چیزی را که مرسوم است بگوییم و بگوییم «مصلحت در اجرای احکام»، نظر شما را در برمی‌گیرد. به این معنا که وقتی شارع حکم را جعل می‌کند، فلسفهٔ جعل حکم این است که حکم اجرا شود. طبیعتاً در اجرا، همیشه باید مصالح در نظر گرفته شود. قاعدهٔ «لاحرج» و «لاضرر» و امثال آن در فقه، برای همین مصلحت در اجراست که خود شارع مقدّس با این کلیّات آن را در نظر گرفته است. لذا همهٔ احکام آن را به این مقیّد کرده است که تا مرزی که ضرر و حرج نباشد. بعضی موارد هم که به این شکل کلّی، این قابلیّت را نداشته که بیان شـود، بـه عـهدهٔ حکومت و حتّی به عهدهٔ شخص گذاشته است. گاهی خود شخص است که باید در

مرحلهٔ اجرا، اهمّ و مهمّ را در نظر بگیرد و ببیند این حکم را اجرا کند، یا آن حکم را.

به هر حال فکر می‌کنم این تعبیری که من عرض کردم، شاید رساتر باشد و مصلحت و مفسده، در مرحلهٔ اجرا در نظر گرفته شود.

◙ بله، فرمایش شما خیلی متین است. منتها من این را هم اضافه می‌کنم که چیزی که در مقام نظر روشن و واضح است، در مقام عمل تا چه حد اعمال می‌شود؟ من به این توجّه دارم. از سوی دیگر چیزی که بنده می‌گویم، با چیزی که شما می‌گویید، به لحاظ مفاد و ماحصلش فرقی نمی‌کند، منتها برای اینکه در لغت مصلحت و مفسده، اشتراک لفظ پیدا نشود، مصلحت و مفسده را از خوشایند و بدآیند جدا می‌کنم و به طور کلّی در جایی به مصلحت و مفسده تعبیر می‌کنم و در جایی به خوشایند و بدآیند. در واقع آنچه را که به امور روانی ما انسانها، به نفرت و گرایش ما، و به رغبت و گریز ما بستگی دارد، به خوشایند و بدآیند تعبیر می‌کنم که تعبیر روان‌شناختی است. از آن طرف، مصالح را به مصلحت و مفسده تعبیر می‌کنم.

□ در این حال تعبیر حضرتعالی همهٔ آن مصالحی راکه در اجرا وجود دارد، در برنمی‌گیرد. گاهی اوقات ممکن است تعبّد کسی آن‌قدر زیاد باشد که در مرحلهٔ اجرا نیز به حکم تن دهد، امّا واقعاً اجرای آن حکم برایش مصلحت نداشته باشد، ولو اینکه آن حکم هم بر او جاری شده است. از باب مثال، در ابتدا مقداری به خود فشار می‌آورد، امّا کم کم آن فشارها زیاد می‌شود، به طوری که اصلاً از دین خارج می‌شود. لذا شاید تعبیر به مصلحت با توجّه به اینکه قید «اجرا» با آن هست، آن را متمایز کند و ظاهراً اشتراک لفظی پیش نیاید.

□ قبول داریم که در فقه، به مصلحت و مفسده به صورت کلّی توجّه نشده است، امّا بعضاً توجّه شده. در این حال دایره تعبیر ایشان که مصلحت را در

سه مرحله مطرح کردند، وسیع‌تر است و اگر این تعبیر را به کار ببریم، دو فایده دارد:

۱. مواردی را که در فقه در نظر گرفته شده‌است، شامل می‌شود؛ درحالی‌که تعبیر حضر تعالی این موارد را شامل نمی‌شود.

۲. این تعبیر (خوشایند و بدآیند) یک مقدار دنیوی است. به تعبیر دیگر، خود را به هوی و هوس نزدیکتر نشان می‌دهد.

◙ به هر حال مرادم این است که می‌خواستم ببینم در مقام عمل چه مقدار به این نکته توجّه شده‌است. ممکن است کسی بگوید جامعه از بعضی از احکامی که امروزه صادر می‌شود، متنفّر است، زیرا گرایشهای عمومی بشر تغییر کرده‌است و طرز تلقّیها عوض شده؛ مثلاً به دار آویختن یا شلّاق زدن در ملأعام موجب نفرت عمومی می‌شود، زیرا در انسان چندشی به وجود می‌آورد. حال اگر چنین چیزهایی بتدریج گفته شود، در مقام عمل تا چه حد می‌توانیم به آن بها دهیم. لذا بررسی این نکته نیز ضروری و لازم به نظر می‌رسد.

۹. بعضی از مفاهیم فقهی، هم تحدید مفهومی نشده، و هم به صورت کمّی در نیامده است.

مطلب دیگری که لازم است در فلسفهٔ فقه مطرح شود، این است که به نظر می‌رسد بعضی از مفاهیمی که در فقه به کار برده می‌شود، نه تحدید مفهومی شده و نه به صورت کمّی درآمده‌است؛ مانند تعبیر «مصلحت»، «عسر و حرج»، و «ضرر و ضرار». به نظر من در همهٔ این تعابیر، ظاهراً به معنای عرفی و لغوی آنها اکتفا شده‌است. وقتی می‌گوییم «لاضرر و لاضرار فی الاسلام»، چیز خیلی مجمل و مبهمی (معنای لغوی ضرر و ضرار) به ذهن ما می‌آید. با اینکه وقتی بعدها تفطّن پیدا می‌کنیم، می‌بینیم به این معنای مجمل، هم ضرر و هم ضرار در اسلام وجود دارد. خودمان به این توجّه پیدا

می‌کنیم. به عقیدهٔ من ـ به تعبیر غربی‌ها ـ در اینجا باید لااقل تحدید مفهومی و معنایی دقیق صورت بگیرد که معنای دقیق تعابیری چون ضرر و ضرار، و عسر و حرج چیست؟ و حتّی در مواردی، باید کاری بالاتر از این کرد و آن اینکه یک نوع کمّی کردن بعضی از مفاهیم کیفی انجام داد. به نظر می‌رسد در مورد هیچ‌یک از این مفاهیم، این‌گونه کار نشده‌است.

□ منظور شما از «ما» چه کسی است که می‌فرمایید از این تعابیر در ذهن ما یک معنای مجمل و مبهمی وجود دارد. اگر منظورتان خود فقیه است، برای فقیه که در این زمینه بحث می‌کند، کاملاً تحدید شده‌است. مثلاً در رسالهٔ لاضرر آقای سیستانی که یک جلد است، حدود ۲۵۰ الی ۳۰۰ صفحه، یا در رسالهٔ شیخ الشریعه و ... مفصل بحث شده‌است که گاهی ضرر شخصی است، گاهی ضرر نوعی. آیا مفهوم ضرر، احکامی را که برای ضرر وضع شده‌اند ـ مثل جهاد که اساسش بر ضرر است چون نقص اموال و انفس می‌آورد ـ شامل می‌شود؟ همچنین بحث شده‌است که آیا معنای لغوی منظور است، یا معنای عرفی؟ بنابراین تمام اینها بحث شده‌است.

البته فقیه تشخیص می‌دهد که در جایی، ضرر نوعی منظور است یا ضرر شخصی؟ امّا در این مورد که آیا این حکم در مورد فلان شخص ضرری هست، یا نه، قضاوت نمی‌کند و این را به عهدهٔ خود شخص می‌گذارد.

▣ اتفاقاً نقص روششان همین است. اینکه گفته می‌شود ما تعیین موضوع نمی‌کنیم و فقط حکم را می‌گوییم، فی‌حدّنفسه مطلب خوبی است، امّا نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجّه کرد، این است که در بسیاری از موارد که این کار را نمی‌کنند، معلول چیست؟ یک وقت گفته می‌شود شأن فقیه فقط بیان حکم است و کاری به مصداق ندارد، بنده این را فی‌الجمله می‌پذیرم. امّا به نظر من به یک نکته باید توجّه داشت و آن اینکه در اکثر مواقع که ما می‌گوییم کاری به مصداق نداریم ـ و در عین حال که شأن فقیه نیست و

منطقاً هم قابل دفاع است که فقیه کاری به مصداق نداشته باشد ـ معلول چیست؟ در خیلی موارد معلول این است که اصلاً تحدید مفهومی صورت نگرفته است.

□ این بعید است، زیرا به مصداق کار نداشتن، اعمّ است از اینکه تحدید مفهومی شده باشد، یا نه؟ لذا اشکالی که بر مبنای فقها که موضوع را بیان نمی‌کنند، وارد است، این است که در موارد زیادی موضوع را بیان می‌کنند، بعد خود جواب می‌دهند که از باب اعانهٔ بر مقلّد است؛ چون مقلّد نمی‌تواند موضوع را تشخیص دهد، ما مشخص کردیم. این نشان می‌دهد که فقها وارد موضوعات و مصادیق هم می‌شوند. حتّی آنهایی هم که می‌گویند در شأن فقیه نیست، به عنوان یک تکلیف جانبی (اعانهٔ بر مکلّف) وارد می‌شوند. بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم اینکه فقها کاری به مصداق ندارند، به این سبب است که تعابیر برای آنها تحدید مفهومی نشده است. البته می‌توانیم بگوییم چون تعاریف فقها ضابطه‌مند نیست و کمّیّت و چارچوب مشخّصی که همه بتوانند روی آن حکم کنند، ندارد، لذا بین فقها نظریّات متفاوتی وجود دارد و حتّی در مرحلهٔ تعریف کردن و تطبیق بر مصادیق نیز اختلاف فراوان دارند. امّا در هر حال برای خود آنها روشن است.

▣ البته بنده نگفتم همهٔ موارد، گفتم خیلی از موارد. علاوه بر این، در این مورد که شما می‌گویید تعاریف آنها ضابطه‌مند نیست، حرف دارم. مثلاً می‌گویند «الصّوت المرجع المطرب». در اینجا فقط می‌داند که مطرب به لحاظ لغت عرب، به معنای طرب‌آور است، امّا واقعاً نمی‌داند شارع که گفته است نباید مطرب باشد، به چه معناست؟ بنابراین نمی‌تواند بگوید این صوت مرجّع، مطرب است، یا نه. آن وقت می‌گوید، ما کار به تشخیص مصداق نداریم. ما می‌گوییم اگر مطرب بود، حکمش این است وگرنه حکمش آن است. بنابراین به نظر من چیزی که شما فرمودید، عیب است؛ اینکه فرد بگوید من می‌توانم تشخیص دهم، امّا نمی‌توانم قاعدهٔ عام بدهم که شما بتوانید

تشخیص دهید. این امر را از عینیّت[1] بیرون می‌آورد و آن را ذهنی[2] می‌کند.

□ اینکه شما فرمودید، مفاهیم تحدید مفهومی نشده و همچنین به صورت کمّی در نیامده است، چنانچه در غرب بعضی از مفاهیم اخلاق کمّی شده، آیا اساساً چنین امری در فقه، ممکن است، یا نه؟

▣ در واقع کمّی کردن برای همهٔ مفاهیم امکان ندارد، آنچه در باب همهٔ مفاهیم امکان دارد و انتظارش می‌رود، تحدید است. لذا ابتدا گفتم تحدید و بعد از تحدید، کمّی کردن را مطرح کردم.

□ مثلاً مطرب بودن را می‌شود کمّی کرد؟

▣ این هم بحثی است که بعدها باید عرض کنم که به چه چیزی غیر از فقه نیازمندیم. امّا حقیقت این است که اگر ما همین باشیم که اکنون در حوزه‌هایمان داریم، حتّی مطرب بودن را هم نمی‌شود کمّی کرد، امّا وقتی با روان‌شناسی سروکار داریم، می‌بینیم حتّی مفهوم ترس و باور، و حتّی مفهوم ایمان، به لحاظ روان‌شناختی کمّی شده‌اند. به تعبیر دیگر، ایمان جلوه‌گاههای کمّی‌ای دارد که از این جلوه‌گاهها، می‌توان تحقّق آن را گمان زد و باور کرد. بنابراین به نظر می‌آید اینها را هم می‌توان کمّی کرد، منتها کمّی کردن برای همهٔ مفاهیم امکان ندارد. تحدید است که برای همهٔ مفاهیم امکان دارد و باید صورت بگیرد.

□ حضرتعالی در یکی از درسهایتان تعبیری داشتید و آن تفاوت بین معیار و ملاک بود که یکی در مرحلهٔ تحدید و ثبوت است و دیگری در مرحلهٔ اثبات. در رابطهٔ با این مفاهیم، در واقع هم در ملاک ثبوتی گیر داریم و هم در ملاک اثباتی.

---

1. objectivity
2. subjective

به این معنا که اگر فرضاً در مورد حقیقت مطرب به نتیجه‌ای رسیدیم ـ حال در مقام اثبات ـ با چه ملاکی می‌توان موارد مشتبه را مشخص کرد؟ در این قسمت نیز مشکل داریم.

□ به نظر من برای همین مثال شما (مطرب)، فقها معیار ذکر کرده‌اند. از حضرت امام (رحمة الله علیه) سؤال شد که مطرب یعنی چه؟ ایشان گفتند، ضابطه‌اش این است که پس از سماع صوت، حرکتی از شما صادر شود که اگر در حضور شخص محترم بودید، آن حرکت را انجام نمی‌دادید. بنابراین ضابطه دادند. علاوه بر این، خود مثال شما شبهه مفهومیّه است. به این معنا که حتّی خود اهل لغت هم در مفهوم اطراب گیر دارند.

▣ ماحصل سخنم را به صورت دیگری بیان می‌کنم. به عقیدهٔ من اینکه در مقام عمل، مصداق بودن یا نبودن فلان چیز برای فلان مفهوم به نظریات شخصی فقها بستگی بسیاری دارد، نشاندهندهٔ ابهام در ناحیهٔ مفهوم است. تا وقتی این‌طور باشد، ولو حل مشکلات مقلّدان بشود، امر از ذهنی بودن نیفتاده و عینی نشده‌است. معیار باید معیار عام و عینی باشد.

□ این عینیت را در هر علمی باید به حسب خود آن علم تعیین کرد. در علوم تجربی معنای خاصّ خود را دارد و در علوم انسانی به یک معناست. امّا در علومی مثل فقه که برداشت از متن است و حرف اوّل را مسئلهٔ استناد و حجّیّت می‌زند، البته عینیّت در اینجا به معنای واقعیّت عینی مخصوص که همه آن را بپذیرند، نخواهد بود. اینجا برداشت یک فقیه وقتی عینی خواهد بود که مستند به دلیل باشد. البته ظنّی بودن قسمت عمدهٔ فقه و مسئلهٔ استظهار و مسائل دخیل در استنباط مثل رجال و چیزهای دیگر، باعث می‌شود که اختلاف به وجود بیاید. لذا می‌خواهم عرض کنم که عینی بودن برداشت فقهی، یک ضرورت است و این مسلّم است. از این‌رو می‌گویند «فتوای هر فقیه برای خودش حجّت است». اکنون

با توجّه به این مسائل، آیا این معقول است که ما انتظار داشته باشیم فقه نیز عینی شود، به طوری که یکسان باشد؟

▣ البته من به آن معنایی که شما می‌گویید، متوجّه مرادتان نمی‌شوم، امّا منظور من از عینی این است که وقتی گفته می‌شود اطراب، یا این صدا مطرب است و آن صدا مطرب نیست، یک نُرم[1] و معیاری وجود داشته باشد که آن نُرم، مورد وفاق باشد و من بتوانم به وسیلهٔ آن تشخیص دهم که این صدا مطرب است، یا خیر؟ من بیشتر از این نمی‌خواهم. به بیان دیگر اجزائی که در مطرب بودن یک آواز دخالت دارند، به ذوق و سلیقهٔ من بستگی نداشته باشند، بلکه یک نُرم همگانی باشد؛ مثل دماسنج. زمانی که کسی می‌گوید، هوا گرم است و دیگری می‌گوید، خیلی گرم است و سوّمی می‌گوید، چندان هم گرم نیست، هیچ‌کدام از آنها نُرم به دست نداده‌اند. دماسنج می‌آید و می‌گوید دما ۲۳ درجه است. بنابراین ما می‌خواهیم معیاری وجود داشته باشد که طبق آن بگویند دمای اینجا ۲۳ درجه است. الفاظی مانند گرم، نه چندان گرم، و خیلی گرم، الفاظ کمّی نیستند.

□ مفاهیم علمی‌ای که در تئوریهای علوم تجربی به کار می‌روند، مفاهیم تعریف شده‌ای هستند که همه در مورد آنها توافق دارند. اتم و مولکول را معنا می‌کنند. بعد شخص می‌گوید، تئوری من از ده مفهوم با یک پیوند خاصّی که بین این مفاهیم وجود دارد، تشکیل شده است. لذا هر کس که پس از او راجع به تئوری او بحث کند، این تعاریف را می‌پذیرد و با او نزاع لفظی نمی‌کند، بلکه با او نزاع معنوی دارد. دیگر نمی‌گوید من تعریف دیگری از اتم دارم، بلکه طبق تعریف او بحث می‌کند. امّا در مفاهیم فقهی، نوعاً خود مفهوم استظهاری است. در استظهار، عنصر ذهنی دخیل است. مثلاً خود مفهوم ضرر را در نظر بگیرید. این

1. norm

مفهوم، مفهومی است که برداشتهای مختلف می‌طلبد، زیرا به فهم عرف احاله داده می‌شود. برداشت از فهم عرف، ممکن است متنوع باشد. بنابراین در فقه نمی‌توان نُرم همگانی ارائه داد.

□ به نظر می‌رسد، موضوعاتی که در این بخش مورد نظر است، بین دایرهٔ علوم انسانی و فقه مشترک است. فرمایش استاد این است که ما در این قبیل موضوعات، همان انتظاری را که در علوم انسانی از تحدید مفاهیم داریم، در فقه نیز می‌توانیم داشته باشیم و درست هم است. امّا حکم مربوط به حجّیّت و استناد می‌شود و فرض این است که آن حکم روی غنا و اطراب رفته است. روشن است که این مفاهیم، مخترعات شرعی نیست، بلکه موضوعات عرفی است که در دایرهٔ علوم انسانی قرار می‌گیرد. آن مقداری که در علوم انسانی تحدید شده است، باید در فقه نیز اعمال شود.

▣ به تعبیر دیگر، شما می‌توانید در ابتدا معنای اجمالی لفظ را از عرف بگیرید، امّا بعد برای اینکه علم بنا کنید، باید قاعده دهید تا آنکه بتوان نزاعها را فیصله داد وگرنه همه چیز به نظریات شخصی برمی‌گردد و شما هیچ‌وقت نمی‌توانید کسی را متهم کنید، زیرا می‌گوید من این را مصداق فلان حکم تشخیص ندادم. بنابراین اشکالی ندارد در ابتدا مفهوم، از عرف گرفته شود، امّا بعد برای اینکه نزاع پایان پذیرد، باید آنها را تحدید مفهومی و حتّی کمّی کنیم.

□ فکر می‌کنید با توجّه به اینکه مراجع، زمان، مکان، و قراردادها فرق می‌کند، چنین قراردادی در دایرهٔ فقه بتواند مفید واقع شود؟ در این صورت تکلیف فقه چه می‌شود؟ مثلاً امروز قرارداد می‌کنیم معنای «فلس» این است و «غنا» به این معناست. آیا مراجعی که بعد از ما می‌آیند، باید بر قرارداد ما گردن بگذارند؟ یا اینکه خود قرارداد جدیدی وضع کنند؟

▣ این را نمی‌توان به صورت کلّی گفت، زیرا همهٔ مفاهیم به یک نحو نیستند؛ بعضی از مفاهیم مثل مفهوم فلس، مفاهیمی نیستند که بتوان گفت با گذشت زمان تفاوت پیدا می‌کنند. امّا بعضی از مفاهیم فرق می‌کنند؛ مثلاً مفاهیمی که به روان‌شناسی اجتماعی مربوط می‌شوند، واقعاً ثبات ندارند. امّا با توجّه به عدم ثبات اینها، در هر زمانی می‌توان از آنچه عرف از این مفاهیم می‌فهمد، گزارش دقیق به دست آورد. بحث ما راجع به این قسمت است که ما نتوانسته‌ایم گزارش کنیم که عرف از این مفاهیم، دقیقاً چه می‌فهمند و بنابراین همه چیز در ابهام می‌ماند. مثلاً در مورد اسراف که نمونهٔ بسیار جالبی است، بسیاری از متشرّعین را دیده‌ایم که واقعاً مقیّدند؛ مثلاً کسی در هنگام وضو که مشغول شستن دست است، شیر آب را می‌بندد، یا حتّی نیم‌خوردهٔ آب خود را می‌گذارد و بعد استفاده می‌کند و واقعاً این امور را اسراف می‌داند. حال من می‌گویم کار دین این‌طور نمی‌گذرد، زیرا یک وقت ما از دین تلقّی غیرنظام و تلقّی اخلاقی می‌کنیم. امّا یک وقت می‌خواهیم دین به صورت نظام دربیاید. حال اگر بخواهیم اسراف را در نظام فقهی بگنجانیم و روی آن احکامی از قبیل احکام اجتماعی و حقوقی بار کنیم، دیگر اسراف نمی‌تواند به این بستگی داشته باشد که معنای اسراف از نظر تو چیست و من آن را چه می‌دانم؟ بلکه باید قاعده بدهیم و این مفاهیم را تحدید مفهومی و حتی کمّی کنیم.

۱۰. تلقّی دین از آزادی و تعقّل

بحثی که در این قسمت قصد طرح آن را دارم، دربارهٔ بعضی مسائلی است که به نظر می‌رسد با فقه مرتبط است، امّا در فقه مورد بحث قرار نگرفته است. مثلاً تلقّی دین از آزادی و یا تلقّی دین از تعقّل. به نظر من اینها مباحث فقهی هستند، زیرا آثار فقهی بر آنها مترتّب است. مثلاً ممکن است کسی بگوید شکّ و انکار اختیاری نیستند، بلکه وقتی یک سلسله مبادی علمی

برای شخصی حاصل شد، بی‌اختیار منکر مطلبی می‌شود و بی‌اراده در مطلبی شک می‌کند. لذا اگر آن معلومات را به دست نیاورده بود، اگر هم می‌گفت شاکّم، دروغ می‌گفت و اگر هم می‌گفت منکرم، دروغ می‌گفت.

□ اگر ردّ و انکار اختیاری نباشد، پس کفر و ایمان هم اختیاری نیست و علی‌السّویه است و نمی‌توان بین اینها مرز گذاشت. در این صورت اگر نفس ایمان اختیاری نباشد، پس ایمان، فضیلت نخواهد بود.

▣ اگر علم و یقین تمام چیزی بود که ایمان را می‌ساخت، دیگر ازدیاد ایمان معنا نداشت. اینکه ازدیاد ایمان معنا دارد و ایمان امر ذومراتبی تلقّی می‌شود و می‌گوییم، خدایا! ایمان ما را زیاد کن، بر این دلالت می‌کند که ایمان یقین نیست. زیرا یقین قابل افزایش نیست؛ یقین همان علم صددرصد است.

حال بحث من در این است که علم (البته علم خاصّی) شرط لازم برای ایمان است، امّا شرط کافی نیست. چون شرط لازم است، اگر نباشد، ایمان حاصل نمی‌شود. بنابراین، اینکه برای من در یک موردی علم حاصل شود یا نه، در اختیار خودم نیست و چون در اختیار خودم نیست، ممکن است در من نسبت به مطلبی علم تحقّق پیدا نکرده باشد و چون علم تحقّق پیدا نکرده‌است، ایمان هم تحقّق پیدا نکرده باشد؛ زیرا علم شرط لازم ایمان بود. با توجّه به این عقیده، حال از این مطلب این استفاده را می‌کنم که اگر چنین باشد، ما بر نشر کتابهای ضلال احکام حقوقی بار کنیم و به همین ترتیب. در واقع باید توجّه داشته باشیم که فقه ما نسبت به اموری از این قبیل (تعقّل و آزادی) چه دیدی دارد. آیا فقه ما می‌گوید نباید تعقّل کرد؟ شاید بگویید نه، نمی‌گوید نباید تعقّل کرد. خوب اگر این را نمی‌گوید و می‌گوید تعقّل مجاز است، دیگر نمی‌تواند بگوید تعقّل مجاز است، امّا به نتایج خاصّی رسیدن، مجاز نیست. تعقّل به معنای آن است که من فکر خود را به کار بیندازم؛ به هر نتیجه‌ای که رسیدم، رسیدم.

□ ابتدا باید وجه ورود این‌گونه مباحث در فلسفهٔ فقه مشخّص شود. ظاهراً اینها مسائل فقهی هستند.

◙ بعضی از مسائل هستند که در کل فقه جریان دارند و کاری به جای خاصّ ندارد. به نظر من تعقّل و آزادی از مهمّترین این مسائلند. به نظر می‌آید اینجا باید روشن شود که ما چه دیدی نسبت به آزادی و تعقّل داریم؟ امّا اینکه می‌گوییم فقه با همهٔ اینها کار دارد، به این دلیل است که فقه به یک معنا اوامر و نواهی صادر می‌کند.فی‌بادی‌النّظر، امر و نهی صادر کردن با آزادی و تعقّل مأمور و منهی منافات دارد. در این که شکّی نداریم؛ یعنی وقتی من شما را امر کردم که برو، با دو شاکلهٔ وجودی شما، یعنی آزادی و تعقّل، سر ستیز دارد؛ زیرا به شما گفته شد برو، درحالی‌که ممکن است تعقّل خودتان بگوید که من نباید بروم. علاوه بر آن، آزادیخواهی شما می‌گوید، من می‌خواهم اینجا بنشینم، امّا فلانی می‌گوید برو. البته من نمی‌خواهم امر و نهی فقه را تقبیح کنم و بگویم فقه نباید امر و نهی کند، فقط این را می‌گویم که در فقه، امر و نهی وجود دارد و فقه باید موضع خود را با آزادی و تعقّل روشن کند و نشان دهد که راجع به آزادی و تعقّل چه دیدی دارد.

به طور کلّی وقتی ما مصلحت را مطرح می‌کنیم و می‌گوییم مصالح بشر را باید در نظر گرفت، یکی از مصالح بشر و بلکه اهمّ مصالح او را سعادت ابدی‌اش می‌دانیم. علاوه بر اینها، یک سلسله امور را هم باید بررسی کنیم و ببینیم که آیا اینها هم مصداق مصلحت هستند، یا خیر؟ مثلاً نفسِ آزاد بودن، نفسِ اجازهٔ تعقّل به بشر دادن ـ ولو بلغ ما بلغ ـ به مصلحت بشر است، یا نه؟ حال اگر بخواهید دیدگاههای منفی هم اتّخاذ کنید و بگویید به مصلحت بشر نیست، به نظر من باید وارد بحث شوید. مثلاً عده‌ای در رابطهٔ با نظریهٔ ولایت فقیه این بحث را دارند. نظیر این بحث در غرب هم مطرح شده‌است، منتها ولایت فقیه نمی‌گویند، مستبد خیرخواه می‌گویند. در فلسفهٔ سیاسی

تحت عنوان مستبد خیرخواه بحث می‌شود که اگر آدمی واقعاً خیرخواه تمام افراد جامعه بود و به این نتیجه رسید که به مصلحت و خیر افراد تمام جامعه است که حکومت را در دست بگیرد و مستبدّانه عمل کند، چون اگر مستبدّانه عمل نکند، اقوام و گروههایی وجود دارند که نمی‌گذارند جامعه به مصالح خود برسد، و تمام آنها را سرکوب کرد ـ با این فرض که مستبدّ باشد، امّا واقعاً خیرخواه ـ این بحث مطرح شود که مگر شما نمی‌گویید استبداد خیرخواهانه؟ خیرخواهی به چه معناست؟ خیرخواهی به معنای مصالح تک تک افراد جامعه را در نظر گرفتن است. یکی از مصالح افراد جامعه هم آزادی آنهاست. بنابراین اگر این دید را داشته باشیم، مستبدّ خیرخواه یک مفهوم «پارادوکسیکال»[1] خواهد بود. خود این مفهوم، خود را نقض می‌کند. اگر خیرخواه است، باید مصالح را در نظر بگیرد. یکی از مصالح هم آزادی بشر است. لذا به نظر می‌آید این هم باید بحث شود که آیا واقعاً آزادی را از مصالح می‌دانیم، یا نه آزادی مصلحت بالذّاتی نیست؟

۱۱. مقایسهٔ متدولوژی تحقیق تاریخی فقه با متدولوژی‌های تحقیق تاریخی امروزی

آخرین بحثی را که در اینجا مطرح می‌کنم، بحث متدولوژی کار فقهی است. به نظر می‌رسد بعضی از علوم مثل رجال، حدیث، درایه، و اصول فقه و ... که در مقدّمهٔ فقه به کار می‌روند، با بعضی علوم دیگر تفاوتهای عمده‌ای دارند. به تعبیر دیگر می‌توان گفت علم رجال با بقیهٔ علوم این تفاوت را دارد که خود کتاب و سنّت را در اختیار ما می‌گذارد.

□ البته رجال، فقط سنّت را در اختیار ما می‌گذارد.

---

1. paradoxical

◘ نه، قرآن را هم در اختیار ما می‌گذارد، منتها از بس قرآن تواتر دارد، به این توجّه نمی‌کنیم که قرآن هم از راه علم رجال به دست ما رسیده‌است.

□ تعبیر دقیق که در رابطه با قرآن می‌آورند و می‌گویند به علم رجال نیاز نداریم، همین تواتر است. به این معنا که قبول می‌کنند که اگر در جایی تواتر بود، ما نیاز به رجال نداریم. علمای اصول اتّفاق دارند که حوزهٔ کارکرد رجال، جایی است که تواتر نباشد. شاهد آن هم این است که در رجال، از آحاد و اشخاص خاصّ بحث می‌شود، امّا تواتر سینه به سینهٔ قرآن، غیر از تواتر به وسیلهٔ یک عدهٔ خاصّ است. یک وقت در مورد حدیثی مثل حدیث غدیر خم می‌گوییم از راه تواتر به دست ما رسیده است، بعد در سلسلهٔ رواتش می‌بینیم یک طبقه آن پنجاه راوی دارد و طبقهٔ دیگر چهل راوی دارد. در اینجا رجال به کار می‌رود. پس گفتهٔ شما فی‌حدّذاته، صحیح است؛ به این معنا که در بعض از اقسام تواتر، رجال دخالت می‌کند؛ مثل تواتر حدیث غدیر. امّا در بعضی از اقسام تواتر، مثل تواتر انبوهی که در مورد قرآن وجود دارد، طبقات آن‌قدر گسترده هستند که اصلاً اشخاص مطرح نیستند که مثلاً اگر ده نفر آنها ثقه نباشند، کار خراب شود.

◘ به هر حال فقیه می‌گوید من این مجموعه را به عنوان قرآن و این مجموعه را به عنوان سنّت قبول دارم و اینها مستند احکام و فتاوای من هستند. من می‌گویم اگر ما علم رجال را نداشتیم، فقیه نمی‌توانست بگوید مستند احکام من، این مجموعه و این مجموعه است. امّا چرا کتاب را نمی‌توانست بگوید؟ زیرا این صورت از قرآن را که اکنون ما قبول داریم، به این بستگی دارد که ناقلان این صورت را ثقه می‌دانیم. زیرا این‌طور نیست که سراسر آیات قرآن از بای بسم‌الله تا تایِ تمّت آن، به تواتر ثابت شده باشد. ما قرائتهای مختلف داریم. حتّی کسانی را داریم که قایلند قرآن تحریف شده‌است. امّا با این حال به آنها اعتنا نمی‌کنیم. زیرا مثلاً در باب تحریف می‌گوییم، راوی روایاتی که دلالت بر تحریف دارند، ثقه نیست و ...

بنابراین محتاج علم رجال شدیم.

□ باید ببینیم مسئله چیست؟ برای نفی یا اثبات تحریف، احتیاج به رجال داریم، امّا اصل قرآن بحث دیگری است. اصل قرآن به تواتر ثابت شده است. بنابراین برای حجّیّت قرآن از منطق استفاده می‌کنیم، نه از علم رجال. زیرا در منطق و در بخش صناعات خمس آن، در رابطه با ارزش معرّفی تواتر بحث شده است که آیا تواتر مفید قطع است، یا استقرای ناقص است؟ وقتی در منطق اثبات شد که ارزش منطق تواتر یقینی است، در واقع برای حجّیّت قرآن محتاج منطق شده‌ایم، نه محتاج علم رجال.

▣ مرادتان از اصل قرآن چیست؟ اکنون این قرآن فعلی را در نظر می‌گیریم و می‌گوییم همین چیزی را که اکنون در اختیار داریم و فقیه در احکامش به آن استناد می‌کند. اگر آنچه را که در علم رجال تنقیح کرده‌ایم، تنقیح نکرده بودیم، نمی‌توانستیم بگوییم که این قرآن فعلی مستند احکام ماست. البته مراد من از رجال این نیست که احوال تک تک افرادی را که در سلسلهٔ اسناد قرار می‌گیرند، بررسی کنیم و به صورت بیوگرافی بگوییم، بلکه مراد من مجموعه آرا و نظریاتی است که باعث می‌شود من بگویم این مجموعه را به عنوان قرآن قبول دارم؛ این حدیث را قبول دارم و این حدیث را رد می‌کنم، یا ضعیف می‌دانم. من به این مجموعه که امروز از آن به متدولوژی تحقیق تاریخی تعبیر می‌کنند، رجال می‌گویم.

□ چیزی که شما می‌فرمایید، با آن اصطلاح خاصّی که ما از رجال داریم و اکنون در حوزه مطرح است، فرق می‌کند. فرمایش جنابعالی گسترده‌تر است. به تعبیری که می‌فرمایید، بله، درست است که ما قرآن را نیز با رجال ارزیابی می‌کنیم، امّا شاید رجال با آن معنای خاصّش که در حوزه به کار می‌بریم، در مورد قرآن مشکل پیدا کند و کاربرد آن بسیار محدود است. مثلاً در آیاتی که به دو نحو

نقل شده‌اند و در استنباط اثر دارند، کاربرد دارد. البته این متدولوژی که شما می‌فرمایید، عملاً در علوم حوزوی ماست؛ یک بخش آن در علوم قرآن است و یک بخش آن در رجال به معنی مصطلح امروزی. بنابراین ما مقصود شما را از دو علم مصطلح حوزوی به دست می‌آوریم.

◻ در این صورت شما از این مجموعه به متدولوژی تحقیق تاریخی تعبیر می‌کنید. مطلبی نیست و من نیز همین را می‌گویم. بنابراین یک قسمت از کار ما این شد که می‌گوییم این مجموعه به عنوان قرآن و این مجموعه به عنوان سنّت، معتبرند.

بخش دوّم کار ما این است که علوم دیگر می‌گویند که قرآن و روایاتی را که شما قبول دارید، چه چیزی می‌گویند. مثلاً در بخش اوّل علم اصول (بخش الفاظ) می‌گویند قرآن چه چیزی می‌خواهد بگوید؛ یا مثلاً بعضی از آن چیزهایی که در علم‌الحدیث گفته می‌شود، چه چیزی می‌خواهد بگوید. این هم قسمت دوّم کار ما که مربوط به معناست.

حال بنده این را می‌خواهم عرض کنم که در هر دو قسمت، از روشهایی استفاده می‌کنیم که امروز آن روشها رقیب دارند. اگر بخواهیم بگوییم این روشها متبّع است، ابتدا باید به جنگ رقبایش برویم. امّا در رابطه با قسمت اوّل، امروز متدولوژی تحقیق تاریخی با این متدولوژی که ما در باب قرآن و حدیث داریم و با آن کشف می‌کنیم که این قرآن است و این حدیث، خیلی فرق می‌کند. به بیان دیگر، امروز متدولوژی تحقیق تاریخی خیلی معارض دارد و بسیاری از مطالبش مورد وفاق نیست. به عنوان مثال اکنون در علم رجال می‌گوییم امامی بودن ارزش دارد، ولو اینکه چون شروط دیگر از قبیل عدالت و ... وجود دارد، به آن ارزش مطلق ندهیم، امّا امامی بودن ارزش دارد. درحالی‌که دیوید هیوم می‌گفت، در نقل تاریخی باید بیشتر سراغ کسانی رفت که کمترین علقه‌ها و مشترکات را دارند. به این معنا که

اگر صد نفر خبری را برای شما نقل کنند، در صورتی که همه مرد باشند، بیشتر وثوق دارد، یا پنجاه نفر مرد باشند و پنجاه نفر زن؟ به نظر دیوید هیوم اگر پنجاه نفر مرد باشند و پنجاه نفر زن، وثوقمان بیشتر است. زیرا صد مرد، منافع مشترکی دارند که ممکن است آن منافع مشترک آگاهانه یا ناآگاهانه آنها را به نقل خبری وادار کرده باشد (تواطؤ بر کذب مراد نیست، زیرا تواطؤ بر کذب از روی آگاهی است). امّا اگر پنجاه مرد و پنجاه زن باشند، این‌طور نیست. حال اگر همه این پنجاه زن و پنجاه مرد، مسلمان باشند، بیشتر باید قبول کرد یا اگر بیست نفر آنها مسیحی، بیست نفر مسلمان، بیست نفر یهودی، بیست نفر هندو، و بیست نفر بودایی باشند؟ هیوم می‌گوید قسمت دوّم را باید قبول کرد، زیرا منافع مشترک آنها باز هم کمتر است. حال اگر همه این بیست نفرها که هر گروه از یک دین هستند، ثروتمند باشند، بیشتر اطمینان می‌کنید، یا اگر بعضی از آنها ثروتمند باشند و بعضی فقیر؟ خلاصه هر قدر گروههای متفاوت در افراد ناقل بیشتر باشد، اطمینان ما بیشتر است، زیرا احتمال تأثیر منافع مشترک ـ به طور آگاهانه یا ناآگاهانه ـ پایین می‌آید.

حال ببینم ما چه کار می‌کنیم؟ در واقع هرچه علایق ما مشترکتر است، بیشتر به آن بها می‌دهیم. مثلاً کیفیت صلوة و حج را از منابع شیعی نقل می‌کنیم. امّا کسی با دید دیوید هیوم می‌گوید، بر این منابع تکیه نکنید. باید هرچه بیشتر می‌توانید از دیگران استفاده کنید. حتّی اگر یک مسیحی بگوید حضرت رسول(ص) این‌طور نماز گزاردند، باید به سخن او بها داد، زیرا منفعت مشترک او خیلی کم است. حال شما این کار را می‌کنید، یا نمی‌کنید؟

□ البته این به موارد بستگی دارد، زیرا رقیب ما هم همین کار را می‌کند. به این معنا که در این مورد رقیب ما ذی‌نفع است؛ او به لحاظ منفعت خود، ما هم به لحاظ منفعت خود. در چنین تعارضی عقلاً چه می‌کنند؟ روشن است که روش ما را

ترجیح می‌دهند. علاوه بر این، با اعمال شیوهٔ هیوم و با نادیده گرفتن برخی از ملاحظات سیاسی و تاریخی در این بحث، کاملاً ما به خطا کشیده می‌شویم. اگر تاریخ صدر اسلام و بعد از آن را ملاحظه کنید، حقد عظیم خلفا و ولع بسیار آنها را در دفاع و حمایت از شخصیّتهایی می‌بینید که با آل محمّد(ص) بیگانه هستند و حتّی رواج افکار فقهی آنها بستری را می‌سازد که در آن رجوع به امر شایع بین مردم و درست کردن وجه جمع، باعث گمراهی می‌شود. مثلاً در یک کتاب معظّم حدیث، بنا را بر این گذاشته‌اند که از شخصیّتهای بسیار منفی روایت نقل کنند، امّا در آن کتاب حتی یک روایت هم از امام صادق(ع) دیده نمی‌شود. وقتی ما بستر کار را این‌طور می‌بینیم، ارزش استنادی ندارد. امّا در جایی که ما بر اساس تحلیل تاریخی و شواهد تاریخی احراز کنیم که بنا، بر عناد با اهل بیت(ع) و مبارزه با فضایل علی(ع) بوده است و با وجود این جوّ، می‌بینیم شیعه، سنّی، فرق مختلف، و حتّی خوارج بیاناتی در مورد فضایل حضرت دارند، شیوهٔ هیوم به کار می‌آید. امّا در جایی که می‌بینیم بنا بر تحریف، حذف، و منزوی کردن بوده است، نمی‌توانیم از شیوع یا تنوّع، استفاده حقّانیّت کنیم و از انحصار، عدم حقّانیّت. بنابراین در هر مورد باید نگاه کنیم. آن کبرایی که شما فرمودید، در بعضی از جاها به کار می‌آید.

◙ چیزی را که شما به آن توجّه نمی‌کنید، این است که همیشه حقد و کینه و امثال ذلک را موجب تحریف تاریخ می‌دانید، امّا محبّت افراطی را هم باید در نظر گرفت.

□ در نظر می‌گیریم؛ بحث غلات به همین مطلب اشاره دارد.

◙ درست است. امّا عجیب این است که از «غلوّ» فقط اسمش مانده است. ما همه می‌گوییم غالی نیستیم و از شیعیان غلات تبرّی می‌جوییم، امّا وقتی آرا و نظریّات غلات شیعه را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم عقاید ما مانند عقاید همان غلاتی است که ائمهٔ ما آنها را لعن می‌کردند، بلکه غلیظتر از آنهاست.

بنابراین همان‌طور که چون مبغضان اهل‌بیت در صدد تحریف تاریخ بوده‌اند، نمی‌توانیم به نظریّات آنها بها دهیم، به نظرات محبّین افراطی و غالی اهل‌بیت هم نباید بها دهیم؛ چون آنها هم در صدد تحریف تاریخ هستند. خلاصهٔ بحث این است که تعلّق به یک گروه خاصّ، منافع مشترک ایجاد می‌کند. در این امر شکّی نیست. اتّفاقاً دیوید هیوم در همین قسمت جمله‌ای دارد و می‌گوید، آیا می‌دانید فرق متدیّنان با غیرمتدیّنان در چیست؟ و بعد پاسخ می‌گوید، فرق آنها در این است که متدیّنان با کمال حسن‌نیّت دروغ می‌گویند و غیرمتدیّنان با سوءنیّت دروغ می‌گویند.

□ **البته بین «رجالی»های صدر اوّل، این نکتهٔ مسلمی بوده است که از هر کس می‌خواستند حدیث اخذ و نقل کنند، ابتدا به عقایدش توجّه می‌کردند، امّا نه به این منظور که ببینند مسیحی است یا مسلمان، بلکه مرادشان این بود که ببینند غالی است، یا نه؟ لذا ابن‌غضائری در مورد افراد بسیاری می‌گوید، ضعیف. بعد وقتی انسان سیر تاریخی زندگی آنها را بررسی می‌کند، می‌بینند چون غالی بوده‌اند، قولشان ضعیف است.**

▣ حال من از این طرفش هم بگویم. اکنون دلیلی که شما در مقابل بنده آوردید، این است که «غالی»ها را رد می‌کردیم. بنده عرض می‌کنم هیوم می‌گوید حق ندارید غالی را هم رد کنید. چرا غالی را رد می‌کنید؟ رد کردن غالی مثل رد کردن سنی است. ما می‌خواهیم مشترکات را بیاوریم و قولشان را قبول کنیم. بنابراین حرف هیوم این است که هرچه یک نقلی از افراد کثیرالتّشعّب‌تر و کثیرالمنافع‌تری نقل شود، باید به آن بها دهیم، نه اینکه دنبال یک گروه خاصّی برویم. با این کار که اکنون می‌کنید سنّی، شیعهٔ غالی، و زیدی را بیرون می‌برید. خوب در پایان خودتان و یا به عبارت دیگر همانهایی که منافع مشترک دارید، می‌مانید؛ درحالی‌که هیوم می‌گفت، نباید منافع مشترک داشته باشند. بنابراین بحث من این است که در فلسفهٔ فقه،

باید متدولوژی‌های رقیب را مطرح کنیم و به آن پاسخ دهیم و آن را رد کنیم و بعد بر اساس متدولوژی خاصّ خود، فقه خود را بنا کنیم.

امّا در قسمت بعد (روشهای استفاده از متون) که می‌گوییم این متن می‌خواهد این را بگوید، یا حاکی از این است، و یا دالّ بر این است، روشهای امروزی، رقیب روشهایی هستند که در اصول فقه ما گفته می‌شود. هرمنیوتیک متن (تنها متن فلسفی و ادبی مرادم نیست) روشی است که می‌گوید راه استفاده از یک متن، جمله، و یا به قول خودشان واحد مقاله، این است. حال اگر هم این نادرست باشد، بالاخره باید بحث شود و رد شود تا ما بتوانیم یقین پیدا کنیم که روش خودمان درست است. به بیان دیگر، کسی که کمابیش از متدولوژی‌های دیگر خبر دارد، نمی‌تواند به فتوای مقلّد خود خیلی اعتنا داشته باشد، چون می‌داند که چه بسا مجتهدش به خاطر جهل به سایر متدولوژی‌هاست که این‌قدر روی متدولوژی خاصّ خود پافشاری می‌کند.

□ ببخشید استاد، این متدولوژی‌ها مبانی خاصّی دارند که بعضی از این مبانی برای متن، محکی در نظر نمی‌گیرند و نمی‌گویند که متن حاکی از چیزی است تا شما بخواهید محکی‌اش را پیدا کنید، بلکه می‌گویند ما در قبال هر متنی، اگر فقط بتوانیم سازگاری ایجاد می‌کنیم تا آنچه را که راجع به کل متن می‌گوییم، متناقض نباشد. در این صورت است که می‌گویند تفسیر صحیح کرده‌ایم. خوب این مبنایی است که کاملاً با مبنای ما بیگانه است. حال من می‌گویم استفراغ وسع کردن در هر مقوله‌ای: در رجال، در شیوه‌های معرفت، در اصول و ... وقتی جا دارد که در اصل بعضی از مبانی اساسی، با ما مشترک باشند. به این معنا که وقتی من در رابطه با تفسیر متن، مبنایی را اتخاذ می‌کنم و نظریّات مختلف دیگری هم وجود دارند که کاملاً از نظر مبنا با من مخالف هستند، نیازی به استفراغ وسع نیست.

▣ دو نکته عرض می‌کنم. نکتهٔ اوّل اینکه فقط یکی از دیدگاهها، دیدگاهی است که شما می‌گویید؛ اینکه متن جنبهٔ حکایی ندارد و اگر فقط

یک سازگاری داشته باشد کفایت می‌کند و ما باید یک معنایی روی متن بیاوریم که فقط سازگاری را رعایت کند. این یکی از دیدگاههاست، امّا تمام دیدگاهها نیست. نکتهٔ دوّم اینکه من اصلاً این را نمی‌پذیرم؛ یعنی برای من قابل فهم و هضم نیست که به چه صورت می‌گویید ما تا مرحله‌ای با طرف مقابل خود وارد بحث می‌شویم و از آن مرحله فراتر نمی‌رویم. شما می‌گویید اختلاف مبنایی داریم، خوب مبنایی باشد. ابتدا باید اثبات کنید که مبنایتان درست است. معنا ندارد که بگوییم من و تو نسبت به اختلافهای بنایی حرف نداریم و با هم بحث می‌کنیم، امّا در مورد اختلافهای مبنایی با هم بحث نمی‌کنیم. خوب به چه دلیلی؟ شاید اصل مبنای شما درست نباشد. لذا شما باید وارد بحث مبنایی هم بشوید.

□ عذر می‌خواهم. بحث من در استفراغ وسع و این مطلب است که در چه صورتی مقلِّدی نسبت به فتوای مقلَّد خود در تزلزل می‌افتد؟ اگر یک سری مسائل بعیدهٔ اجتهادی باشند که با نظرات مبنایی دیگر تلاقی داشته باشند و مجتهد آن مسائل را در فقه بحث نکند، مقلِّد دچار تردید نمی‌شود، امّا اگر چیز قریبی باشد و مجتهد در فقه بحث نکند، مقلِّد دچار تزلزل خواهد شد. مثلاً اگر مقلِّدی بفهمد که در باب تفسیر متن، با حفظ همین مبنای مقلَّدش، مبانی دیگری وجود دارد که مجتهدش از آنها بی‌اطلاع است، دچار تزلزل می‌شود. امّا بعد به همین قیاس به او می‌گوییم راجع به اصل متن فقهی و نقش حکایی آن، مبانی‌ای وجود دارد که می‌گوید متن، نقش حکایی از چیز ماورائی ندارد و مقلَّد شما این مبنا را قبول ندارد و مطالعه هم نکرده است. در این صورت انسان کمتر دچار تزلزل و تردید می‌شود.

▣ درست است، قبول می‌کنم که تفاوت می‌کند، امّا نه اینکه در جایی استفراغ وسع به طور کامل نفی شود و در جای دیگری صورت بگیرد. به هر حال این تزلزل می‌آید.

عقلانیّت، دین، نواندیشی*

□ به نظر شما تعبیر «روشنفکر دینی» به چه کسی اطلاق می‌شود؟ چه کارویژه‌هایی را می‌توان برای روشنفکر دینی قایل شد؟ نسبت نواندیشی دینی را با روشنفکری دینی، چگونه می‌بینید؟ پیش از این، تمایزی را بین این دو مفهوم قایل شده و گفته بودید که روشنفکری دینی، یک مفهوم متنافی‌الاجزاء[1] است. آیا بر اساس همان استدلالی که روشنفکر دینی را یک مفهوم و ترکیب پارادوکسیکال می‌دانید، می‌توان نواندیشی دینی را نیز ترکیبی پارادوکسیکال تلقّی کرد؟

▣ بنده عرض کرده بودم که روشنفکری دینی، ظاهراً مفهومی متنافی‌الاجزاء و پارادوکسیکال است. امّا به گمان بنده، نواندیشی دینی مفهومی پارادوکسیکال و متنافی‌الاجزاء نیست. پارادوکسیکالیتهٔ مفهوم روشنفکری دینی به نواندیشی دینی سرایت پیدا نمی‌کند. برای اینکه مراد خود را از این دو عرض کنم، ابتدا به نواندیشی دینی می‌پردازم.

به نظر می‌آید همهٔ کسانی که به علمی به نام الهیّات[2] می‌پردازند و یا به عبارت دیگر همهٔ کسانی که با علمی سروکار دارند که کار آن، شناخت متون مقدّس دینی و مذهبی است، به لحاظ اینکه به متون مقدّس دینی و مذهبی چگونه می‌نگرند، قابل تقسیم به اقسامی هستند. مثلاً همهٔ کسانی که در الهیّات اسلامی و یا به تعبیر دیگر، در الهیّات دین اسلام کار می‌کنند و در واقع همهٔ کسانی که معتقدند همهٔ مطالعات و تحقیقات آنها مربوط به شناخت

---

*. نشر نخست در: نامه، شمارهٔ ١٦، تیرماه ١٣٨١، صص ٦٩ ـ ٦٠.

1. paradoxical
2. theology

کتاب و سنّت است، می‌توانند با گرایشهای مختلف به کتاب و سنّت رجوع کنند. در جهان اسلام، گرایشهای مختلف را می‌توان به سه قسم تقسیم کرد. قسم اوّل کسانی هستند که به کتاب و سنّت و یا به عبارت دیگر، به قرآن و مجموع روایات معتبر، با دید بنیادگرایانه می‌نگرند؛ می‌توان گفت که آنها به بنیادگرایی دینی قایل هستند. قسم دوّم کسانی هستند که به کتاب و سنّت با دید سنّت‌گرایانه می‌نگرند؛ می‌توان گفت که آنها به سنّت‌گرایی دینی قایلند. قسم سوّم هم کسانی هستند که به کتاب و سنّت با دید تجدّدگرایانه می‌نگرند؛ به آنها نیز می‌توان نواندیش دینی گفت.

بنابراین نواندیشی دینی، رویکرد خاصّی در یک دیسیپلین[1] و رشتهٔ علمی خاصّ است. الهیّات یک رشتهٔ علمی است. کار این رشتهٔ علمی آن است که متون مقدّس دینی و مذهبی هر دین یا مذهبی را بکاود و سعی کند از دل مجموعهٔ متون مقدّس دینی و مذهبی، یک سلسله گزاره‌هایی استخراج کند که برخی از آنها دربارهٔ «واقعیّت»[2]ها هستند، بعضی دربارهٔ بدیها و ارزشها، و بعضی هم دربارهٔ «الزام»[3]ها. هر علمی که کارش این است که یک، دو، سه، و یا چند متن مقدّس دینی و مذهبی از یک دین و مذهب خاصّ را می‌گیرد و از دل آن، نظامی استخراج می‌کند که آن نظام، مبتنی بر فاکت‌ها، الزامها، و تکالیف است، علم الهیّات است و هر کس که چنین می‌کند، عالِم در علم الهیّات است. امّا همین‌طور که در هر علمی، ممکن است عالمان علم به مکتبها و رویکردهای مختلفی قایل باشند (مثلاً در روان‌شناسی و یا جامعه‌شناسی مکتبهای مختلفی وجود دارد) در الهیّات هم مکتبهای مختلفی می‌توان داشت و با رویکردهای مختلفی می‌توان به کتاب دین مقدّس رجوع کرد. ممکن است رویکردی بنیادگرایانه، دیگری سنّت‌گرایانه، و سوّمی تجدّدگرایانه باشد.

---

1. discipline
2. fact
3. obligation

اگر رویکرد کسی به کتاب و سنّت، تجدّدگرایانه باشد، به آن شخص، نواندیش دینی می‌گوییم. زیرا او متن یا متونی را مقدّس تلقّی می‌کند و می‌خواهد همیشه پاس آن متن یا متون را داشته باشد و به همین لحاظ، فردی دینی است و لائیک نیست. امّا به این دلیل می‌گوییم نواندیش که به متن مقدّس، با رویکرد بنیادگرایانه و رویکرد سنت‌گرایانه نمی‌نگرد، بلکه با رویکرد تجدّدگرایانه می‌نگرد. با این توضیح، نواندیش دینی، عالم است؛ یعنی وارد یک دیسیپلین و رشتهٔ علمی شده‌است که اسم آن رشتهٔ علمی را تئولوژی (الهیّات) می‌نامیم. همچنین او در این علم بخصوص، رویکرد خاصّ دارد. رویکرد بنیادگرایانه ندارد؛ رویکرد سنّت‌گرایانه نیز ندارد؛ بلکه رویکرد تجدّدگرایانه دارد. با این توضیحات، اگر بپذیریم که نواندیش دینی یک عالم در درون علم الهیّات با رویکردی خاصّ است، دغدغه‌اش مثل همهٔ عالمان این است که در حوزهٔ خود کشف حقیقت کند. بنابراین دغدغه‌اش تنها کشف حقیقت است. منتها فیزیکدان در حوزهٔ فیزیک کشف حقیقت می‌کند؛ شیمیدان، در حوزهٔ شیمی؛ روان‌شناس در حوزهٔ روان‌شناسی؛ فیلسوف در حوزهٔ فلسفه و ... امّا این شخص، می‌خواهد در حوزهٔ الهیّات کشف حقیقت کند؛ می‌خواهد بگوید حقایق که در حوزهٔ الهیّات، از متون مقدّس مذهبی قابل استخراج هستند، چه چیزهایی هستند. دغدغه هر عالمی از آن‌رو که عالم است، فقط کشف حقیقت است و نه هیچ چیز دیگر. این نواندیشیِ دینی است.

به گمان بنده دغدغه روشنفکر، کشف حقیقت نیست. دغدغهٔ روشنفکر دو چیز است. اوّل اینکه حقایق را به آستانهٔ آگاهی مردم برساند. روشنفکر می‌خواهد حقایق را که در علوم و معارف مختلف کشف شده‌است، به آگاهی شهروندان جامعهٔ خود یا شهروندان جامعهٔ جهانی برساند. روشنفکر از آن‌رو که روشنفکر است، خود کشف حقیقت نمی‌کند. ممکن است یک روشنفکر، علاوه بر اینکه یک روشنفکر است، یک عالم هم باشد و از آن‌رو

که عالم است، کشف حقیقت کند. امّا کار او از آن‌رو که روشنفکر است، کشف حقیقت نیست، بلکه رساندن حقیقت مکشوفه به آگاهی تودهٔ شهروندان است. امّا دغدغهٔ دوّم روشنفکر، کاستن از درد و رنج شهروندان ـخواه شهروندان جامعهٔ خود، خواه شهروندان جامعهٔ جهانی ـ است. روشنفکر این دو کار را انجام می‌دهد. کار اوّل را تقریر حقیقت می‌نامم و کار دوّم را تقلیل مرارت. کار اوّل، تقریر حقیقت است؛ یعنی استقرار بخشیدن به حقایق کشف شده، در ذهن و ضمیر شهروندان. کار دوّم، تقلیل مرارت است؛ یعنی کاستن از مرارت، و درد و رنج زندگی شهروندان.

تا همین جا معلوم می‌شود که روشنفکری بر خلاف نواندیشی دینی، یک کار علمی نیست؛ یک دیسیپلین نیست؛ نواندیشی دینی، ورود در یک دیسیپلین و یک رشتهٔ علمی خاصّ است که در آن رشتهٔ علمی خاصّ، مثل هر رشتهٔ دیگری، کشف حقیقت، مراد است. منتها در نواندیشی دینی، کشف حقیقت، از درون متون مقدّس دینی و مذهبی صورت می‌گیرد؛ آن هم با رویکرد تجدّدگرایانه.

بنابراین فونکسیون دوگانه‌ای را که برای روشنفکر ذکر کردم، برای روشنفکر دینی پارادوکسیکال می‌شود. به این معنا که کسی که روشنفکر دینی است، می‌خواهد حقایق را به آگاهی مردم برساند، ممکن است آن حقایق با آنچه در متون مقدّس دینی و مذهبی آمده‌است، ناسازگار باشد. در این صورت، اگر بخواهد روشنفکری خود را حفظ کند، باید نسبت به آن چیزی که در کتاب دینی و مذهبی آمده‌است، بی‌اعتنایی نشان دهد که در این حال نمی‌تواند پاس دین را بدارد. به تعبیر دیگر، کسی که می‌گوید من فقط و فقط می‌خواهم حقایق را به آستانهٔ آگاهی مردم برسانم، اگر چیزی در متون مقدّس دینی و مذهبی‌اش یافت شود که حقیقت نباشد، چه باید بکند؟ اگر بخواهد آن یافتهٔ غیرحقیق را بگوید، خلاف شأن روشنفکری است؛ زیرا روشنفکر باید حقیقت را به آستانهٔ آگاهی مردم برساند و اگر بخواهد چیزی

را که کشف کرده‌است، به آستانهٔ آگاهی مردم برساند، باید به آنچه که در متن مقدّس دینی و مذهبی آمده‌است، بی‌اعتنایی نشان دهد که در این صورت نیز دینی بودنش را از دست می‌دهد.

از جنبه‌های دیگر و در ناحیهٔ کاستن از درد و رنج مردم هم ممکن است پارادوکسیکالیته به وجود آید. اگر به فرض محال، دین به درد و رنجهای مردم بیفزاید، یا دین خاصّی بر درد و رنجهای مردم بیفزاید، روشنفکر چه باید بکند؟ تمام دغدغه روشنفکر این است که از درد و رنج مردم بکاهد و حال دینی آمده‌است که درد و رنج مردم را افزایش می‌دهد. اگر او بخواهد پاس دین را بدارد، دیگر روشنفکر نیست و اگر بخواهد پاس روشنفکری خود را بدارد، از دینی بودن خود دست برداشته است. به این لحاظ است که می‌گویم اگر روشنفکر ـ که وظیفه‌اش آن دو چیزی است که گفتم ـ نمی‌تواند دینی بماند؛ به این دلیل است که ممکن است دینی بودنش با تقریر حقیقت و یا تقلیل مرارت، سازگار نباشد.

به عنوان مثال، فرض کنید اقتضای کاستن از درد و رنج مردم این باشد که به همهٔ انسانهای روی زمین به یک چشم نگاه کنیم؛ امّا دین به همهٔ مردم به یک چشم نگاه نمی‌کند. در هر دینی به هم‌کیشان با یک چشم نگاه می‌شود و به ناهم‌کیشان با چشمی دیگر. هیچ دینی نیست که بین طرفداران خود و سایر مردم فرق قایل نباشد. حال اگر من روشنفکر هستم، باید به همهٔ مردم به یک چشم نگاه کنم و اگر دینی هستم، با دو چشم. اینجاست که در درون مفهوم روشنفکر دینی، یک نوع تناقض وجود دارد.

□ آیا کسی که در مقولهٔ دین کاوش می‌کند، اساساً می‌تواند دین را متجدّدانه بکاود؟ به عبارت دیگر آیا دین به مٰا هُوَ دین، قابلیّت کاوش تجدّدمآبانه را دارد یا خیر؟

▣ در واقع می‌خواهید بفرمایید که به نظر می‌آید پارادوکسیکالیته‌ای که

در روشنفکری دینی وجود دارد، در نواندیشی دینی نیز وجود دارد؟

□ بله، البته با ارجاع به پیش‌زمینه‌ای که در مطالب متأخرتر شما در توضیح زاده شدن روشنفکری از دل نهضت روشنگری به دست می‌آید.

▣ شما می‌خواهید بفرمایید آیا می‌توان دین را از منظر تجدّد نگاه کرد، یا نه؟ نظر من این است که می‌توان. به این صورت که وقتی کسی می‌خواهد رویکرد تجدّدگرایانه به دین داشته باشد، یک تفکیک را پیش‌فرض می‌گیرد و با آن تفکیک، این رویکرد را انجام می‌دهد. آن تفکیک این است که می‌گوید، احکام و تعالیمی که در متون مقدّس هر دینی آمده‌اند، به دو دسته قابل تقسیم هستند: یک دسته احکام و تعالیمی که در هر دینی به این سبب آمده‌است که آن دین، در مکان خاصّ، زمان خاصّ، و اوضاع و احوال خاصّی ظهور کرده‌است که اگر آن دین در آن مکان، زمان، و اوضاع و احوال ظهور نمی‌کرد و در مکان، زمان، و اوضاع و احوال دیگری ظهور می‌کرد، این احکام و تعالیم در آن دین نبود. دستهٔ دیگر، احکام و تعالیمی هستند که اگر آن دین در هر مکان، زمان، و اوضاع و احوال دیگری هم ظهور می‌کرد، می‌توانستند وجود داشته باشند. به احکام و تعالیمی که در دستهٔ اوّل وجود دارد، احکام و تعالیم لوکال آن دین و مذهب می‌گوییم. اینها به مقطع خاصّ و مکان، زمان، و اوضاع و احوال خاصّ بستگی دارند.

امّا هر دینی، یک سری احکام و تعالیم گلوبال هم دارد که آن تعالیم جهانی[1] هستند و اختصاص به زمان و مکان ندارند. به عنوان مثال، در اسلام و در قرآن آمده‌است: «افلا ینظرون الی الإبل کیف خلقت» (چرا به شتر نمی‌نگرند که بدانند چطور آفریده شده‌است؟) شکّی نیست که اگر اسلام در جزیرهٔ انگلیس ظهور کرده بود، «اِبِل» گفته نمی‌شد، چرا که در جزیرهٔ

1. universal

انگلیس شتر وجود ندارد. یا مثلاً در آیین هندو و در بهگودگیتا، مهاباراتا[1]، و اوپانیشادها، اگر صحبت از حیوانی است، صحبت از فیل است. زیرا این دین در شبه‌قارهٔ هند ظهور کرده‌است. شکّی نیست که اگر آیین هندو در عربستان ظهور کرده بود، صحبت از فیل نبود، بلکه صحبت از شتر بود.

مثال ساده‌تر: وقتی در قرآن گفته می‌شود در بهشت حورالعین (زنان درشت‌چشمی که سفیدی چشمشان در غایت سفیدی و سیاهی آن، در غایت سیاهی باشد) وجود دارد، به این جهت است که زیبایی‌شناسی عرب آن زمان، چشم بسیار درشت را می‌پسندید. شاعر عرب می‌گوید: «محا البین ما ابقت عیون المها منی ...» (این معشوق گاوچشم، مرا کشت). چشم معشوق شاعر آن‌قدر درشت است که به درشتی چشم گاو است. چون زیبایی‌شناسی عرب آن روز چنین است، طبعاً وقتی می‌خواهند به او وعده دهند که در بهشت به تو زنان زیبایی می‌دهیم، باید بگویند، زن درشت‌چشم. حال تصوّر کنید که این دین، در ژاپن ظهور می‌کرد. چنانچه می‌دانیم، زیبایی‌شناسی ژاپنی، چشم ریز را می‌پسندد. به صورتی که یک شاعر ژاپنی، در مقام مفاخره به شاعر دیگر می‌گوید، چشمان معشوق من مثل چشم خروس می‌ماند و شاعر دیگر می‌گوید، تو کجایی، می‌گویی چشمان معشوقت مثل چشم خروس است، چشمان معشوق من چنان ریز است که گاهی شکّ می‌کنم که چشم دارد، یا نه. با این وصف، اگر می‌خواستند به یک ژاپنی وعدهٔ بهشت بدهند، هیچ‌وقت به او وعده زنان درشت‌چشم نمی‌دادند. این درشت‌چشمی، به دلیل زیبایی‌شناسی عرب جاهلی است. یا اگر اسلام در شبه‌جزیرهٔ عربستان ظهور نکرده بود، اوقات نماز این‌طور نبود که اکنون است. زیرا فقط در شبه‌جزیرهٔ عربستان که منطقه‌ای استوایی و دارای آسمان بسیار صاف است، با یک نظر اجمالی به آسمان، می‌توان طلوع فجر، ظهر، و غروب آفتاب را تشخیص داد. حال اگر اسلام در کشورهای اسکاندیناوی و

---

1. mahabarata

مثلاً در فنلاند ظهور کرده بود، آیا می‌توانستید برای اوقات نماز، صحبت از صبح، ظهر، و شب کنید؟

وقتی این تفکیک را بپذیریم، تمام همّ و غمّ رویکرد تجدّدگرایانه به دین در هر عصر، این خواهد بود که با کندوکاو، جنبه‌های لوکال دین را کشف کند و کنار بگذارد و به جنبه‌های یونیورسال و گلوبال دین بپردازد. از این جنبه، تجدّد در تعبیر دین معنادار است. در واقع، جا پیدا می‌کند که دائماً بگوید این متن و حکم تعلیمی که در فلان دین وجود داشته است، به جهت همان وضع زمان و مکان خاصّ بوده‌است. برعکس بنیادگرا که یک رویکرد دیگری دارد و بر خلاف سنّت‌گرا که او نیز یک رویکرد دیگری بر کتاب مقدّس دارد، رویکرد تجدّدگرایانه امکان‌پذیر می‌شود. وجهۀ بارز تفاوت آنها این است که رویکرد تجدّدگرا می‌خواهد دائماً جنبه‌های لوکال دین را حذف کند و از ورای این جنبۀ، جنبۀ گلوبال دین را کشف کند.

□ همان‌طور که شما فرمودید، به نظر می‌رسد در تقسیم‌بندی حوزه‌های دوگانۀ دین به لوکال و گلوبال، می‌توان نوع دیگری از تقسیم‌بندی را نیز در مقام مشابهت انجام داد. به این صورت که یک حوزه را می‌توان حوزۀ دعوت دین و عموم ادیان به گوهر دین (حقیقت، رهایی، آزادی، انسانیّت، محبّت، و زیستن متعالی) تلقّی کرد. این حوزه ـ به تعبیر شما ـ حوزۀ گلوبال ادیان می‌شود و حوزۀ دیگر، شرایع نام دارد که تابع خصوصیّات و مقتضیّات گوناگون تاریخی و جغرافیایی در جوامع مختلف است. این را می‌توان صدفِ دین، یا حوزۀ لوکال ادیان نامید. شریعتی نیز در زمان خود این تقسیم‌بندی را به نوعی بازگو کرده است. آیا چنین تفکیک و کاری که شریعتی کرده است، از جانب شما قابل قبول است؟

▣ شما به جای تعبیر گلوبال یا یونیورسال، تعبیر گوهر دین را به کار بردید و به جای تعبیر لوکال، تعبیر صدف دین را به کار بردید؛ یا به تعبیر

دقیق‌تر، حقیقت و شریعت. این تعریف را می‌پذیرم، به شرط آنکه مراد از گوهر دین، از لحاظ ابهام این مفهوم، مشخّص شود. گوهر دین سه معنا دارد: اوّل، گاهی گوهر دین، جنبهٔ گلوبال در مقابل صدف دین است که به معنی لوکال است. دوّم، گاهی گوهر دین به معنای چیزی مشترک بین همهٔ ادیان جهان است؛ عناصری که بین همهٔ مظاهر به‌رغم اختلافات آنها، مشترک است. وقتی این مؤلّفه‌ها گوهر دین باشند، آن مظاهر که با هم اختلاف دارند، صدف دین هستند. شما علاوه بر مورد اوّل، دربارهٔ اشتراکات ادیان هم صحبت کردید که به معنای دوّم هم اشاره دارد. سوّم، هر گاه شخصی در میان احکام و تعالیم دین، نظام مخروطی یا هرمی تأسیس کند، چیزی که در رأس هرم قرار می‌گیرد، گوهر است و بقیّهٔ هرم تا به قاعده، صدف. چیزهایی که در قاعده قرار دارند، وسیله‌ای هستند برای رسیدن به احکام و تعالیم دین. این احکام هم وسیله‌ای هستند برای اینکه ما را به چیز دیگری برسانند. امّا آن چیزی که در رأس قرار دارد، هدف است. گوهر دین، هدف است و صدفها که وسیله‌هایی در مراتب مختلف برای رسیدن به هدف هستند، احکام هم‌ارز و یکسان نیستند. بعضی را برای دیگرها خواسته‌اند و آن دیگرها را هم برای دیگرهای دیگر تا رأس که دیگر آن را برای چیز دیگری نمی‌خواهند. مثالی ساده‌تر می‌زنم؛ وقتی قرآن می‌فرماید: «یا ایّها الّذین آمنوا کتب علیکم الصّیام کما کتب علی الّذین من قبلکم لعلّکم تتّقون»، به این معناست که روزه‌داری را برای تقوا خواسته است؛ چرا که روزه‌داری وسیله‌ای برای هدف تقوی است. همچنین است وقتی می‌فرماید: «انّ‌الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر». حال این نظام را دنبال کنید تا در رأس این هرم به آنجا برسید که هدف است، امّا وسیله برای چیز دیگری نیست.

در این سه معنا، معنای اوّل مراد و منظور من است. معنای دوّم به شرطی مراد من است که بتوان اثبات کرد چیزی که در همهٔ ادیان مشترک است، همان چیزی است که جنبهٔ یونیورسال یا گلوبال دارد. آن وقت این دو معنا

با هم انطباق می‌یابند و مراد، قسم دوّم هم خواهد بود. امّا قسم سوّم، اصلاً مرادم نبود.

□ مثالی که شما بیان کردید، باعث شد مثالی به ذهنم برسد. اقبال در احیای فکر دینی می‌گوید، جوهر یا گوهر توحید، سه چیز است: آزادی، مساوات، و مسئولیّت‌پذیری جمعی. توحید هیچ مفهومی غیر از این ندارد. پیامی که اسلام آورد، این بود که در روابط بین انسانها، این حقیقت و گوهر آسمانی را در قالب این سه پایه و جلوه متبلور و عینی کند. از نظر اقبال چون گوهر دین این است، اگر دعوت هر دینی ـ حتّی اگر وحیانی نباشد ـ به این سه چیز باشد، دعوتش توحیدی است، و عین توحید و اسلام است. امّا از نظر او اگر هر دینی، پیامی غیر از این داشته باشد، ضدّ توحید است. شریعتی نیز همین تعبیر را با طرح مثالی ذکر می‌کند و می‌گوید: «از نظر من، با تعریفی که از شیعه و اسلام و دین دارم، گاندی هندو خیلی مسلمانتر از فلان شیعه است.» چنین فهمی از دین، باعث شد که اقبال یا شریعتی قایل به چنین تفکیکی شوند که مطابق آن، بسیاری از ملحدین، موحّد محسوب می‌شوند. در این حال مرز بین مسلمان و غیرمسلمان، تابع تعاریف مرسوم و رایج نیست و مرزهای از پیش تعیین‌شده، مرزهای بسیار تنگ و کوچکی برای گنجاندن چنین مفاهیمی می‌شوند.

▣ بله. من بدون آنکه بخواهم درباره مسائلی که اقبال لاهوری و شریعتی بر آن انگشت گذاشتند، به عنوان مصادیق بحث کنم، می‌توانم بگویم که این دو می‌خواهند به معنای گوهر دین برسند. امّا به نظر من، معنای گوهر دینی که این دو بزرگوار می‌گویند، در معنای دوّم دین است. آنجایی که گفته می‌شود همهٔ آنچه که دین خواسته، برای رسیدن به رأسی است که مثلاً از نظر اقبال، آن رأس برابری، برادری، و مسئولیّت‌پذیری است. ولی به هر حال با این تعبیر، گوهر و صدف هم می‌توانستند این مفهوم را برسانند.

□ یک مقدار از سؤال اوّل دور شدیم. به طور اجمال بفرمایید که با این توضیحات و با توجّه به وضعیّت جامعهٔ دینی ایران، قایل به مفهومی به نام روشنفکری دینی در ایران هستید؟ اگر هستید، چه کارویژه‌هایی را می‌توانید برای آن برشمارید؟

▣ می‌پذیرم که کسانی در جامعهٔ ایران وجود دارند که ما از آنها به روشنفکر دینی تعبیر می‌کنیم؛ همچنین ممکن است با روشنفکر دینی در مصادیق، مشکلی نداشته باشم. امّا وقتی من به آنها اشاره می‌کنم، ترجیح می‌دهم از آنها به نواندیش دینی تعبیر کنم (کسانی مثل مرحوم بازرگان، مرحوم شریعتی، و دکتر سروش). بنابراین بحث ما، بحثی لفظی است؛ اینکه من لفظی را می‌پذیرم و به لفظ دیگر حمله می‌کنم، ریشهٔ تاریخی دارد. امّا ممکن است در قسمت دوّم تأکید داشته باشید که بالاخره اینها چه می‌کنند و کارکرد اجتماعی‌شان چیست؟ بنده به جای اینکه این را بگویم، دوست دارم بگویم که چه باید باشد. اگر این بزرگان، واقعاً روشنفکر دینی هستند، باید لااقل در حیطه‌ای که دین اجازه می‌دهد، حقایق را به آستانهٔ آگاهی مردم برسانند و از درد و رنج آنها بکاهند. برای این کارها ـ تا جایی که دینشان اجازه می‌دهد ـ باید شرایطی داشته باشند که من آنها را در مقالهٔ تقریر حقیقت و تقلیل مرارت، بیان کرده‌ام. البته ممکن است دین در تقریر حقیقت و تقلیل مرارت، محدودیّتهایی برای روشنفکران دینی ایجاد کند.

□ مواجههٔ روشنفکران دینی جامعه ما را با پدیدهٔ مدرنیته چگونه ارزیابی می‌کنید؟ آیا با نظر کسانی که روشنفکری دینی را ملازم با ایدئولوگ بودن می‌دانند، موافقید؟ در این رابطه به طور خاصّ، کارنامهٔ مرحوم شریعتی را چطور ارزیابی می‌کنید؟

▣ من بین مدرنیته و مدرنیزم فرق می‌گذارم؛ گمان می‌کنم مراد شما

مدرنیزم است. با تعریف من، ما یک مدرنیته داریم، یک مدرنیزاسیون، و یک مدرنیزم. بحث مدرنیته، وجه تمدّنی زندگی اروپای غربی، استرالیا و، امریکای شمالی است. همهٔ ما با وجه بیرونی و مادّی این زندگی، موافقت داریم. حتّی تجدّدستیزترین روحانیّون ایران هم از وجه مادّی آن کمال استفاده را می‌برند و هیچ‌وقت نگفته‌اند که مثلاً از تلفن، هواپیما، و تلویزیون استفاده نکنیم. مدرنیزاسیون هم به عنوان خطّ‌مشی، مشخّص است. توجّه ما در بحث روشنفکری دینی در بخش مدرنیزم است؛ جهان‌بینی‌ای که نزدیک به پانصد سال است که در غرب ظهور یافته و بر اثر توسعه یافتن، به کشورهای دیگر تعمیم پیدا کرده‌است. ما بندرت روشنفکری داریم که روشنفکر دینی باشد و متأثّر از مدرنیزم نباشد؛ البته داریم، امّا بندرت. به عنوان مثال، سیّد حسین نصر روشنفکر دینی‌ای است که مدرنیزم‌ستیز و آنتی‌مدرنیزم است. او سنّت‌گراست. امّا اگر از این موارد بگذریم، روشنفکران، تجدّدگرا هستند.

سخن دیگری که شما بیان کردید، در باب ایدئولوگ بودن یا نبودن است. من از ایدئولوگ، دو معنا فهم می‌کنم. اوّل، گاهی ایدئولوگ سعی می‌کند از یک سلسله آرا و نظرات، یک ایدئولوژی بسازد؛ یعنی ایدئولوگِ فلان نظام. منظور شما ایدئولوژی‌ساز است ـ که بار عاطفی منفی هم دارد ـ و به همین دلیل، به شریعتی اشاره کردید. اگر منظورتان این است، دین به یک معنا، خود ایدئولوژیک است. کسی آن را ایدئولوژیک نمی‌کند. نه شریعتی و نه هیچ کس دیگر، آن را ایدئولوژیک نکرده‌است. به این معنا، گاهی ایدئولوژی به معنای عقیده‌ای است که برای آن عقیده، نمی‌توان برهان خدشه‌ناپذیری اقامه کرد. استدلالی برای ایدئولوژی که عقیده‌ای نامستدل است، وجود ندارد و حتّی به زبان آن استدلال وجود دارد. ایدئولوژی، عقیده‌ای است بی‌برهان. اگر مرادمان این باشد، همهٔ ادیان و از جمله اسلام، ایدئولوژیک هستند. زیرا برای گزاره‌های دینی، نمی‌توان برهان قاطع اقامه کرد (البته ممکن است برخی معتقد باشند که برای بعضی از گزاره‌های دینی

می‌توان برهان قاطع اقامه کرد). به این معنا، اصلاً دین را ایدئوژیک نمی‌کنند، بلکه فی‌ذاته ایدئولوژیک است.

دین، مجموعهٔ گزاره‌هایی است که در متون مقدّس دینی و مذهبی آمده‌است. نه به سود این مجموعه می‌توان برهان قاطعِ خدشه‌ناپذیر اقامه کرد، نه به زیان آن. البته معنای این سخن آن نیست که گزاره‌های دینی، خلاف واقع هستند. خود گزاره‌ها می‌توانند حق و صادق باشند. مثلاً وقتی من ادّعا می‌کنم ساعت ۵ بعد از ظهر است، ممکن است به من بگویید تو ساعت داری و من بگویم، نه. بعد بپرسید از کسی که ساعت دارد، استفاده کردی و من بگویم، نه. در این حال سخن من بی‌دلیل است، امّا ممکن است ساعت دقیقاً ۵ باشد. لذا دلیل ندارد که صادق نباشد. درست است که نمی‌توان نتیجه گرفت که گزاره‌های دینی کاذب است، امّا در این گزاره‌ها، ارائهٔ برهان قطعی نمی‌شود. بنابراین همهٔ ادیان و از جمله اسلام، ایدئولوژیک هستند و کسی هم آنها را ایدئولوژیک نکرده‌است.

دوّم اینکه ایدئولوژی، مجموعهٔ یک سلسله گزاره‌هایی ـ چه ناظر به فاکت‌ها باشد، چه ناظر به ارزشها و تکلیفها ـ است که ادّعا می‌شود هیچ‌گاه دست به ترکیب آنها نخواهد خورد و با هیچ تطوّر مکانی و زمانی، از کلیّت، صدق، و اعتبار خود ساقط نمی‌شود. اینها حقایق ازلی و ابدی هستند. اینجاست که کسانی کوشش می‌کنند آنچه را از مجموع متون گذشته آمده‌است، به صورت یک سلسله گزاره‌های کلّی استخراج کنند و بگویند این گزاره‌ها ازلی و ابدی‌اند و سعی در ایدئولوژیک کردن آنها دارند. در این حال گزاره‌ها، فرامکان و فرازمان می‌شوند. در اینجا دین فی‌ذاته ایدئولوژیک نیست، بلکه آن را ایدئولوژیک می‌کنند.

حال اگر با این تفکیک به شریعتی بپردازیم، او واقعاً دین را به معنای اوّل، ایدئولوژیک نکرده‌است. چرا که کسی نمی‌تواند چنین کند و دکتر شریعتی هم استثنا نیست. زیرا به این معنا، دین خود ایدئولوژیک است.

امّا در معنای دوّم، شریعتی بعضی از گزاره‌های دینی را که در بافت خاصّی اعتبار داشته‌اند، در یک زمان، مکان، و شرایط خاصّی فراتر برده و برای آنها اعتبار کامل قایل شده‌است؛ مثل نظریهٔ امامت. نظریه امامت، نظریه‌ای است که فقط در وضع و حال خاصّی صدق داشته است، امّا ایشان برای همهٔ مکانها و زمانها، نظام اسلامی را، نظام امامت و امّت دانسته. از این حیث، او سعی در ایدئولوژیک کردن دین و بخشهایی از آن کرده‌است.

□ در توضیحات خود، از روشنفکران سنّت‌گرا هم نام بردید. بفرمایید سنّت را چه تعریف می‌کنید؟ همچنین باید مدرنیزم را هم تعریف کنید، زیرا وقتی مدرنیزم را خوب درک می‌کنیم که تعریفی از سنّت داشته باشیم و بالعکس. همچنین بفرمایید که جایگاه دو پدیدهٔ دین و فرهنگ را در سنّت چگونه می‌بینید؟

▣ به طور خیلی خلاصه باید بگویم که مدرنیزم جهان‌بینی‌ای است که در سراسر آن، به لحاظ روش، محتوا، نظر، و عمل به عقلانیّت التزام ورزیده می‌شود. عقلانیّت به معنای متناسب ساختن میزان دلبستگی و پایبندی به یک عقیده با شواهدی است که آن عقیده را تأیید می‌کند. اگر عقیده‌ای را شواهد بیشتری تأیید کردند، دلبستگی و پایبندی من هم به آن عقیده بیشتر می‌شود؛ اگر شواهد کمتری آن را تأیید کردند، دلبستگی و پایبندی من هم به آن کمتر می‌شود. مرادم دلبستگی در مقام نظر و پایبندی در مقام عمل است. در این صورت، شما باید بتوانید بین تک تک عقاید و شواهد مؤیّد آنها از یک سو، و میزان دلبستگی و پایبندی به آن عقیده از سوی دیگر، تناسبی منسجم ایجاد کنید. در این حال، شما یک سلوک عقلانی دارید؛ یک زندگی عقلانی. این را عقلانیّت می‌گویم. بنابراین عقلانیّت به معنای متناسب ساختن دلبستگی و پایبندی ما به یک عقیده و شواهدی است که آن عقیده را تأیید می‌کند. هرچه آن شواهد بیشتر شوند، دلبستگی ما نیز بیشتر می‌شود و برعکس.

در اینجا بدون اینکه بپردازم به اینکه زیستن با این نوع عقلانیّت، لوازم فراوانی دارد، تنها می‌گویم اگر تعریف ما از عقلانیّت این باشد، مدرنیزم جهان‌بینی‌ای است که قوامش بر این عقلانیّت است؛ جهان‌بینی‌ای که در روش، محتوا، نظر، و عمل به این عقلانیّت پایبند است و به آن التزام می‌ورزد.

اگر این‌گونه باشد، ممکن است که یک عالم الهیّات و یا به تعبیر ما یک دین‌شناس و یا عالم دینی، مدرنیست نباشد. یعنی کاملاً عقلانی سیر نکند؛ به این شکل که نسبت به عقایدی که شواهد آن عقاید را چندان تأیید نمی‌کنند، خیلی غیرت و همیّت بورزد و نسبت به عقایدی که شواهد زیادی آنها را تأیید می‌کنند، چندان غیرت و همیّت نورزد (مثل سیّد حسین نصر). منظور من از غیرت و همیّت، همان پایبندی و دلبستگی است که قبلاً گفتم.

به نظر من سیّد حسین نصر الهیدان، عالم دینی، و دین‌شناس است. امّا دین‌شناسی که سنّت‌گراست، و تجدّدگرا و مدرنیست نیست. یعنی به این معنا از عقلانیّت، نمی‌توان گفت ایشان عقلانی است. زیرا بسیاری از چیزهایی را که ایشان به شدّت از آن دفاع می‌کند، شواهد چندانی تأیید نمی‌کنند و بسیاری از چیزهایی را که ایشان قبول نمی‌کند، شواهد زیادی تأیید می‌کنند.

به این جهت می‌توانم بگویم یک آدم می‌تواند دین‌شناس باشد و در عین حال سنّت‌گرا نیز باشد. امّا قوام سنّت‌گرایی به چیست؟ همان‌طور که قوام مدرنیزم به عقلانیّت است، قوام سنّت‌گرایی نیز به تعبّد است. معنای تعبّد آن است که «الف، ب است»، چون x گفته است که «الف، ب است». این‌گونه استدلال، استدلالی تعبّدگرایانه است.

مثلاً سنّت‌گرایانِ ما با نظریهٔ تطوّر داروینی مخالفند. من نمی‌گویم نظریهٔ تطوّر داروینی به معنای منطق ریاضی اثبات شده‌است، امّا شواهدی که به سود نظریهٔ تطوّر داروینی وجود دارد، به مراتب از شواهدی که به سود فیکسیزم و ثبات انواع وجود دارد، بیشتر است. امّا سنّت‌گرایان این نظر را

رد می‌کنند و نظر دیگر را می‌پذیرند، زیرا به نظرشان می‌آید مراجع (منظور مراجع تقلید نیست، بلکه اتوریته‌هاست) گفته‌اند این نظریه درست نیست. بخشی از این اتوریته‌ها در باب اوّل از سِفر تکوین عهد عتیق است. امّا عقلانیّت، به این معناست که در مواجهه با دو تئوری رقیب، ولو صدق و کذب هیچ‌کدام از آنها اثبات نشده باشد، میزان دلبستگی و پایبندی ما به آن تئوری‌ای که شواهد بیشتری به سودش است، بیشتر باشد. سنّت‌گرایان، بزرگان و اتوریته‌هایی دارند. این اتوریته‌ها عبارتند از **فیثاغورث**، **افلاطون**، **سقراط**، **فلوطین**، **اگوستین قدّیس**، **توماس قدّیس** و ...

حال هرچه شما به سود این مدّعا استدلال بیاورید، اگر خود این مدّعا مخالف یکی از آن اتوریته‌ها باشد، استدلالتان به گوش آنها فرو نمی‌رود. به تعبیر دیگر، اینها تصمیم کرده‌اند؛ یعنی خود را کَر کرده‌اند. در زبان عربی «تصمیم»، به معنای «کَر کردن» است. آنها گوششان را نسبت به استدلال مخالفان کر کرده‌اند. زیرا وقتی آدم تصمیم می‌گیرد کاری را انجام دهد، می‌گوید هر کس هرچه می‌خواهد بگوید، من گوشم را نسبت به سخنان مخالف کر کرده‌ام و می‌خواهم آن کار را انجام دهم. تصمیم کرده و یا به تعبیر فارسی، تصمیم گرفته است. امّا اقتضای عقلانیّت این است که آدم هیچ‌گاه تصمیم نکند. یعنی همیشه نسبت به استدلالهای مخالف مدّعای خود، باز[1] باشد؛ آنها را بشنود و چه بسا اگر آن استدلال را قویتر از استدلال خود دید، تغییر موضع هم بدهد.

اینها معتقدند که این اتوریته‌ها از چیز دیگری غیر از "reason" یا عقل استدلالی بوده‌اند که "intellect" یا عقل شهودی نام دارد. چون اینها از عقل شهودی برخوردار بوده‌اند، از یافته‌های عقل شهودی خود حکایت می‌کنند.

---

1. open

□ یعنی رابطهٔ هژمونیک عقل شهودی با خود را پیشاپیش و دربست پذیرفته‌اند؟

▣ بله، دربست پذیرفته‌اند. من نمی‌گویم این خوب یا بد است، فقط با مدرنیزم ناسازگار است. اینکه با مدرنیزم ناسازگار است، خوب است یا بد، نمی‌دانم امّا بالاخره مدرنیزم با عقل استدلالی کار دارد و سنّت‌گرایی با عقل شهودی.

□ با این توضیح، اگر مفروض ما این باشد که دین و فرهنگ ما اجزایی از سنّت ما هستند، آیا فکر می‌کنید این سنّت ماهیّتاً استعداد عقلانی شدن را دارد، یا تلاشهایی که برای عقلانی کردن آن از جانب نواندیشان دینی یا روشنفکران دینی انجام شده است و می‌شود، تلاشهای بیهوده و نافرجام است؟

▣ این سؤال به نظر من نه جواب مثبت قاطع دارد، نه جواب منفی قاطع. به این صورت که بخشهایی از این سنّت، عقلانی‌شدنی نیست و ممکن نیست عقلانی شود، امّا بخشهایی از آن عقلانی‌شدنی است.

در این حوزه‌ها بعضی از گزاره‌های ناظر به "fact"، عقلانی‌شدنی است. البته عقلانی‌شدنی نه به معنای برهانی‌شدنی، بلکه به همان معنای "reason"، شدنی است. البته نظام جهان، نظامی عقلانی است. چه بسا بتوان این را که نیرویی که دارای علم، قدرت، و خیرخواهی است، در هستی حضور دارد، و این را که زندگی پس از مرگ وجود دارد، عقلانی کرد. عقلانی کرد، امّا نه به این معنا که برهان خدشه‌ناپذیری برای آن اقامه کرد، بلکه به این معنا که بتوان نشان داد قوّت این مدّعیات از قوّت مدّعیات رقبا، کمتر نیست. زیرا گاهی معنای عقلانیّت این است که به سود یک مدّعا، برهانی اقامه کنید که آن برهان، به هیچ‌وجه قابل رد کردن نباشد؛ مثل عقلانیّتی که مثلاً در منطق ریاضیات وجود دارد. امّا گاهی عقلانیّت، استدلال خدشه‌ناپذیری را به سود

مدّعایی اقامه کردن است. بنابراین، بخشی از سنّت دینی ما ـ به این معنا ـ عقلانی است، امّا بخشی از سنّت ما هیچ‌وقت قابل عقلانی شدن نیست.

□ نقدی که شما به سنّت به عنوان شهروندی که در جامعهٔ سنّتی زندگی می‌کند، دارید، از نقطه‌نظر خودتان یک نقد درونی است، یا یک نقد بیرونی؟

▣ من می‌پذیرم که نقد را می‌توان به دو قسم درونی و بیرونی تقسیم کرد، امّا اینکه چه ملاکی وجود دارد که نقدی را درونی بدانیم و نقد دیگری را بیرونی، در هاله‌ای از ابهام است. مثلاً طول هر شیءای یا کمتر از دو متر، یا دقیقاً دو متر، و یا بیشتر از دو متر است. در این شکّی نیست. امّا ممکن است خط‌کشی نداشته باشیم که بر اساس آن، بدانیم که تک تک اشیا از آن دسته هستند که کمتر از دو متر، یا دو متر، و یا بیشتر از دو متر طول دارند. بنابراین درست است که اصل تقسیم‌بندی استوار و دقیق است، امّا وسیله‌ای برای سنجش و اندازه‌گیری وجود ندارد. به این ترتیب، من قبول می‌کنم که می‌توان پذیرفت که نقد یا درونی است یا بیرونی، امّا چگونه و با چه ملاکی این نقد را درونی یا بیرونی بدانیم، یک ابهام دارد که اکنون به آن اشاره می‌کنم.

ممکن است نقدی را به جهت اینکه در آن از بعضی پیش‌فرضها استفاده می‌شود که آن پیش‌فرضها را فقط در درون این سنّت می‌توان یافت؛ درونی بگویند. اگر از این سنّت بیرون برویم، آن پیش‌فرضها اعتبارشان را از دست می‌دهند. به این نقد، درونی گفته می‌شود. به نقدی بیرونی گفته می‌شود که بر اساس پیش‌فرضهایی صورت گیرد که آن پیش‌فرضها تنها در درون آن سنّت معتبر نیستند، بلکه در درون همهٔ سنّتها اعتبار دارند. اگر به این صورت گفته شود، به نظر من هم می‌توان نقدهای درونی کرد، هم نقدهای بیرونی. هم می‌توان نقدهایی در درون این سنّت داشت و هم نقدهایی بر اساس پیش‌فرضهایی که اختصاص به این سنّت ندارند و در همهٔ سنّتها معتبرند.

□ بله، امّا منظور من آن است که گاهی کسی پروندهٔ پروژهٔ سنّت را مختومه تلقّی می‌کند و سپس آن را می‌بندد و خود را در جایگاهی خارج و بیرون از سنّت تعریف می‌کند و از موضع مدرنیزم شروع می‌کند به نقد. امّا گاهی این پرونده برای بعضی بسته نشده است، چرا که در این سنّت، استعدادی برای نو شدن و عقلانی شدن می‌بینند و لذا برای بازسازی آن در قالبهایی نو، تلاش می‌کنند. بنابراین موجودیّت خود را نیز در درون بخشهایی از این سنّت تعریف می‌کنند؛ در واقع همان کاری را می‌کنند که شریعتی در دوران خود کرد.

▣ اعتقاد من بر این است که هنوز اجزا و عناصری از فرهنگ سنّتی ما قابل اتّخاذ، قبول، و دفاع هستند. بدین معنا که می‌توانم بگویم خود من هنوز بریده از سنّت نیستم و هنوز هم بخشهایی از سنّت گذشتگان را ارزشمند تلقّی می‌کنم. بعضی را، هم به لحاظ منطق، و هم به لحاظ اخلاق قابل دفاع می‌بینم. به این معنا باید بگویم من هنوز در درون سنّت به سر می‌برم. امّا یک نکته وجود دارد و آن اینکه اگر کسی به صرف اینکه یک بخشی از سنّت را قبول دارد، سنّتی است، و به صرف اینکه بخش دیگری را قبول ندارد، غیرسنّتی است، کسی مثل بنده را نباید سنّتی گفت، بلکه باید سنّتی ناسنّتی گفت. زیرا اگر به اعتبار آن بخشی که قبول دارد، به او نگاه شود، سنّتی است، امّا بخشهایی را هم قبول ندارد. چرا به آن اعتبار به او نگاه نشود؟ بنابراین نباید گفت کسانی مثل بنده یکسره سنّتی هستند؛ همچنین نباید گفت یکسره ناسنّتی هستند. آنها سنّتی ناسنّتی هستند؛ به این معنا که بخشی از سنّت را قبول دارند و بخش دیگری از آن را قبول ندارند. از این لحاظ، پاره‌ای از نقدها، نقدهایی هستند که از درون این سنّت انجام می‌گیرند؛ یعنی با قبول بخشهایی از این سنّت، بخشهای دیگر را نقد می‌کنند. بنابراین باید بگویم که به اعتباری که شما نقل فرمودید، نقدها درونی است.

□ دربارهٔ نقد مدرنیزم چطور؟ عده‌ای از آن‌رو با نقد مدرنیزم در جامعهٔ ما و

جوامعی با ساختارهای اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی مشابه ما مخالفند که معتقدند نقد مدرنیزم در این قبیل جوامع که در دوران ماقبل مدرن به سر می‌برند، هیچ پیامد و دستاوردی جز تولّد و تکرار حکایت نوستالژیکِ فاشیزم و توتالیتاریزم ندارد. از این‌رو، آن را تخطئه می‌کنند. نظر شما چیست؟ آیا شما قایل به نقد مدرنیزم هستید؟

◘ بله، من قایل به نقد مدرنیزم هستم و نقدهایی هم بر مدرنیزم کرده‌ام. می‌توانم بگویم که به نظر من، بزرگ‌ترین نقدی که بر مدرنیزم می‌توان کرد، این است که عقلانیّتی که قوام مدرنیزم بر آن است، هنوز عقلانیّت وسیع و عمیق نیست. این بزرگ‌ترین نقد بر مدرنیزم است. هنوز تجدّدگرایان، نسبت به بعضی از واقعیّتها که در اصل وجودشان نمی‌توان شک کرد، چون در نظام فکری خود نمی‌توانند آنها را تبیین کنند، تغافل می‌ورزند. هرگاه کسی واقعیّتی را چون در نظام فکری خود نمی‌تواند تبیین کند، انکار کرد، یا لااقل آن را مورد تغافل قرار داد، عقلانیّت آن شخص، عقلانیّت وسیع و عمیق نیست. عقلانیّت وسیع و عمیق آن است که شما چنان باشید که همهٔ واقعیّتهایی را که نظام فکری شما می‌تواند تبیین کند، بکند و آن واقعیّتهایی را هم که نظام فکری شما نمی‌تواند تبیین کند، انکار نکند. این‌طور بگویم، نفس وجود واقعیّتی که در نظام فکری من قابل تبیین نیست، بر این دلالت می‌کند که نظام فکری من دارای نقص است. به عبارت خلاصه‌تر، هرگاه یک نظام فکری، با واقعیّتی ناسازگاری نشان دهد، اگر به جای تخطئهٔ واقعیّت، نظام فکری خود را تخطئه کنیم، عقلانیّت ما وسیع، جامع، و عمیق است. امّا من در مدرنیزم کنونی چنین عقلانیّت وسیع و عمیق را نمی‌بینم. البته نظر من این است که مدرنیزم به سوی عقلانیّت وسیع و عمیق در حرکت است، امّا هنوز عقلانیّت عمیق، موجود نیست. مثل مجموعهٔ بحثهایی که ما در

فراروان‌شناسی[1] با آن سروکار داریم. نه همیشه، امّا غالباً به دلیل اینکه پدیده‌هایی وجود دارند که در نظام فکری مدرنیزمی، قابل تبیین و توجیه و تفسیر نیستند، با بی‌اعتنایی با آنها مواجه می‌شویم. به نظر من در این معنا، در مدرنیزم کنونی عقلانیّت وسیع و عمیق وجود ندارد.

البته این نقد بر مدرنیزم نیست؛ این نقدی است که می‌گوید چرا مدرنیزم به نهایت منطق خود ملتزم نیست. چرا علی‌رغم اینکه قوام مدرنیزم به عقلانیّت است، گاهی اوقات از این عقلانیّت کوتاه می‌آید. من قبول دارم که بر مدرنیزم هم به عنوان یک جهان‌بینی، عیوبی وارد است؛ مثل هر جهان‌بینی دیگری. مدرنیزم جهان‌بینی غیرمعصوم است و موارد خطا و نقض در آن وجود دارد.

بخش دوّم سؤال شما یکی از مصادیق خیلی خوب نکته‌ای است که در مقالهٔ تقریر حقیقت و تقلیل مرارت به عنوان وجه اخلاقی تراژیک زندگی روشنفکری گفته‌ام. در آنجا این مسئله را طرح کردم که ما که قایل به این هستیم که روشنفکر دو کارکرد (رساندن حقایق به آگاهی شهروندان و کاستن از درد و رنج شهروندان) دارد، اگر زمانی وضعی پیش آید که این دو وظیفه، با هم تعارض پیدا کنند، روشنفکر چه باید بکند؟ یعنی وضعی پیش آید که روشنفکر احساس کند اگر حقیقتی را به گوش مردم برساند، درد و رنج آنها افزایش پیدا می‌کند و اگر بخواهد درد و رنج مردم کاهش پیدا کند، باید حقیقتی را کتمان کند.

به تعبیر دیگر، زمانی پیش می‌آید که این دو وظیفهٔ روشنفکری را در آنِ واحد نمی‌توان انجام داد و باید یکی را فدای دیگری کرد. اگر تقریر حقیقت کنی، تقلیل مرارت از بین می‌رود و اگر تقلیل مرارت کنی، تقریر حقیقت از میان می‌رود. در آن مقاله گفته‌ام که چه باید کرد. ادلّه‌ای آورده‌ام به سود اینکه تقریر حقیقت رجحان دارد بر تقلیل مرارت؛ بدون آنکه بخواهم بگویم

1. parapsychology

ادلّه‌ای که به سود آن آورده‌ام، درست است یا نادرست. زیرا همان‌طور که در آن مقاله گفته‌ام، این مسئله واقعاً هنوز فیصله نیافته است. هنوز نمی‌توان صددرصد گفت که حق با این طرف است، یا با آن طرف. امّا سؤالی که شما مطرح کردید، دقیقاً مصداق این مسئله است. من از این لحاظ، با بسیاری از اندیشمندان کشور موافقم. ممکن است در نقد مدرنیزم حقایق بوده باشد؛ یعنی واقعاً کسانی باشند که نقد آنها حاوی حقایق باشد، امّا در عین حال باید بدانید که اگر در جامعهٔ ما نقدی بر مدرنیزم شود، درد و رنج مردم افزایش پیدا می‌کند. زیرا نقد مدرنیزم، میدان را به دست پیشامدرن‌ها دادن است و این، افزودن بر درد و رنج مردم است. کما اینکه در جامعهٔ ما در آن قسمتهایی که پیشامدرن‌ها تسلّط دارند، دم به دم بر درد و رنج مردم افزوده می‌شود. حال روشنفکر می‌گوید، اگر بخواهم تقریر حقیقت کنم، باید مدرنیزم را هم ـ که جهان‌بینی بی عیب و نقصی نیست ـ نقد کنم. بالاخره در نقد مدرنیزم هم یک حقیقتی است. امّا از طرف دیگر، اگر بخواهم مدرنیزم را نقد کنم، میدان را به دست پیشامدرن‌ها سپردن است. نظر من در اینجا این است که تقریر حقیقت، بر تقلیل مرارت رجحان دارد. اگر واقعاً نقد منطقی، معرفت‌شناختی و اخلاقی‌ای بر مدرنیزم وجود دارد، باید گفت. امّا از سوی دیگر، باید جلوی درد و رنجهایی را که بر اثر نقد مدرنیزم بر مردم افزایش پیدا می‌کند، نیز گرفته شود. به این معنا که وقتی نقد مدرنیزم مجال را به پیشامدرن‌ها می‌دهد، باید در برابر پیشامدرن‌ها با تمام نیرو ایستاد و عیب و نقصهای پیشامدرن‌ها را هم نشان داد.

ماحصل سخن اینکه باید حقیقت را پاس داشت و اگر بر مدرنیزم هم نقدی وارد است، مطرح کرد، امّا در عین حال، نقدهای جدّی‌ای هم بر پیشامدرن‌ها کرد تا نتوانند از نقد مدرنیزم سوءاستفاده کنند.

امّا در اینجا باید نکته‌ای را یادآور شوم. البته دقیقاً جواب سؤال شما نیست، امّا بی‌ربط با سؤال شما هم نیست. در کشوری که هنوز الفبای

عقلانیّت در هیچ حیطه‌ای رعایت نمی‌شود، اگر به عقلانیّت حمله شود، خیانت عظیمی در جهت تقلیل مرارت بر مردم وارد می‌شود. در کشور ما در حوزهٔ فردی، در حوزه جمعی، در ساحت سیاست، در ساحت اقتصاد، و در ساحت فرهنگ و دین هنوز الفبای عقلانیّت رعایت نمی‌شود. طفلی که تازه با گامهای لرزان یاد می‌گیرد که در ساحت عقلانیّت گام بردارد، اگر این ساحت را بلرزانند ـ این لرزاندن عقلانیّت، چه به اسم پساتجدّدگرایی باشد، چه به اسم بنیادگرایی دینی، چه به اسم سنّت‌گرایی دینی، و یا هر اسم دیگر ـ درست نیست. چرا که نباید از چیزی که هزار سود می‌بریم، ولو یک زیان هم ببریم، صرف‌نظر کنیم. عقلانیّت برای جامعهٔ ما هزار سود دارد؛ ولو اینکه یک ضرر هم داشته باشد. بنابراین من با نظر پسامدرن‌های جامعه در تضعیف عقلانیّت، مخالف هستم.

□ **با توضیحاتی که فرمودید، اگر بخواهیم نحوهٔ مواجههٔ روشنفکران با مدرنیزم را به سه دسته: کسانی که مدرنیزم را به تمامیّت و بدون هیچ نقدی می‌پذیرند؛ کسانی که از مدرنیزم عبور کرده و پروژهٔ آن را خاتمه یافته تلقّی می‌کنند (پسامدرن‌ها)؛ و کسانی که مدرنیزم را پروژهٔ ناتمام تلقّی می‌کنند و آن را منتقدانه می‌پذیرند، تقسیم کنیم، شما خود را متعلّق به کدام یک از این سه دسته می‌دانید؟ آیا تاکنون دیدگاههای نقّادانهٔ خود را بیان کرده‌اید؟**

▣ در باب قسمت اوّل سؤال باید بگویم اگر گزافه‌گویی و پرمدّعایی نباشد، من خود را در همان سلک سوّم (کسانی که مدرنیست هستند و در عین حال موضع نقّادانه نیز بر مدرنیزم دارند) می‌دانم.

□ **یعنی آرای خود را به آرای متفکّران مکتب انتقادی نزدیک می‌دانید؟**

▣ دقیقاً. امّا در باب قسمت دوّم سؤالتان باید بگویم، در درسهای دانشگاه صنعتی شریف که پیرامون تجدّدگرایی، سنّت‌گرایی، و پساتجدّدگرایی

داشته‌ام، در باب مدرنیزم نقّادی کرده‌ام.

□ منظورم نقد بر مبانی مدرنیزم است؛ آن چنان که اکنون وقتی به کوتاهی عمق، کمی وسعت، و محدودیّتهای عقلانیّت مدرن اشاره داشتید که در واقع نقدی بر عقل محض کانت است.

▣ البته حق با شماست.

□ تعبیری را از قول شما نقل کرده‌اند به این مضمون که «پروژهٔ من مدرنیتهٔ تمام، معنویّت تمام است». مرادتان از این تعبیر چیست؟

▣ هیچ‌وقت این تعبیر را به کار نبرده‌ام. چرا که معتقدم در این بحثها از واژهٔ مدرنیزم باید استفاده کرد، نه مدرنیته.

علاوه بر آن، هیچ‌وقت تعبیر «تمام» را به کار نبرده‌ام. من دایماً جمع عقلانیّت و معنویّت را به کار برده‌ام. البته چون قوام مدرنیزم را به عقلانیّت می‌دانم، طبعاً می‌شود جمع مدرنیزم و معنویّت. گفته‌ام راهی که به رهایی است، جمع بین عقلانیّت و معنویّت است. اعتقاد من بر این است که هیچ‌کدام از تمدّنهایی که سابق بر این آمده‌اند، در این پروژه نبوده‌اند. چرا که بعضی از آنها عقلانیّت را فدای معنویّت کرده‌اند؛ مثل تمدّن هند. بعضی معنویّت را قربانی عقلانیّت کرده‌اند؛ مثل تمدّن جدید غرب. من معتقدم اگر راهی به رهایی وجود داشته باشد آن است که اینْ دو را نباید فدای یکدیگر کرد.

ممکن است بگویید منظور از جمع عقلانیّت و معنویّت چیست؟ به زبان خیلی ساده، عقلانیّت برای کشف واقعها، ارزشها، و تکالیف است. در این جا ما نیاز به عقلانیّت داریم و به غیر از عقلانیّت، به هیچ چیز دیگری نیاز نداریم. امّا در انسان، این امکان وجود دارد که آنچه را در مقام نظر، از طریق عقلانیّت کشف می‌کند، در مقام عمل، به آن ملتزم نباشد. برای اینکه الزام در

مقام عمل کاملاً تضمین باشد، باید چیزی به نام معنویّت وجود داشته باشد. این خیلی ساده است. ممکن است من و شما برای تصدّی یک مقام با هم رقابت کنیم و من کشف کنم که شما برای تصدّی این مقام دانشمندتر و کارآزموده‌تر و اصلح هستید. تا این جای کار، عقلانیّت تمام است، چرا که من مجموعهٔ نیروهای ادراکی خود را به کار برده‌ام و با این مجموعه به این رسیده‌ام که شما از من اصلح هستید. امّا ممکن است در مقام رقابت، به این اصلح بودن شما اعتراف نکنم. اگر اعتراف صورت نگیرد، کار به سامان نمی‌رسد. برای اینکه این اعتراف صورت بگیرد و من در مقام عمل، به آن چیزی که در مقام نظر دریافت و کشف کرده‌ام وفادار بمانم، نیاز به معنویّت دارم. عقلانیّتِ صرف، این معنویّت را تأمین نمی‌کند. معنویّت یک عمل درونی است. همچنان‌که برای عقلانیّت مؤلّفه‌هایی قایل هستم، برای معنویّت هم مؤلّفه‌هایی قایل هستم. عقلانیّت یعنی ذرّه‌ای از استدلال دست برنداریم و معنویّت هم یعنی آنچه را که از راه عقلانیّت کشف کرده‌ایم، در عمل کاملاً به آن ملتزم باشیم؛ حال این عمل درونی باشد، یا بیرونی.

به نظر من بر اساس تجربهٔ تاریخی، دین هم می‌تواند بزرگترین کمک‌کنندهٔ معنویّت باشد، و هم می‌تواند بزرگترین مانع و مخرّب معنویّت باشد. به نظر من بزرگترین دوست و بزرگترین دشمن معنویّت، دین است. امّا بستگی به این دارد که شما چه تلقّی‌ای از دین داشته باشید. یک تلقّی از دین وجود دارد که به دلیل اینکه ما را با شش چیز دست در آغوش می‌کند، ضدّمعنویّت است. تلقّی‌ای از دین وجود دارد که در ما خودشیفتگی، پیشداوری، تعصّب، جزم و جمود، بی‌تسامحی و بی‌مدارایی، و خرافه‌پرستی ایجاد می‌کند. این بزرگترین دشمن معنویّت است. تلقّی‌ای از دین که از راه اینکه به ما چهار چیز دیگر: زندگی اصیل، تواضع، احسان، و صداقت می‌دهد، این شش چیز را از ما می‌گیرد، بزرگترین یار و دایه و مادر معنویّت است.

در طول تاریخ، هیچ چیزی به اندازهٔ دین در مقابل معنویّت نایستاده و هیچ چیزی هم به اندازهٔ دین به معنویّت کمک نکرده‌است. بسته به این است که تلقّی ما از دین چه باشد.

چه باید بشود*

□ به عنوان اوّلین سؤال می‌خواستم نظر شما را در مورد توسعهٔ فرهنگی جویا شوم.

▣ به نظر من زندگی اجتماعی ما، زندگی‌ای که در ساخت اجتماع داریم، به یک معنا بر دو قسم است، بخش تمدّنی زندگی اجتماعی ما است و دیگری بخش فرهنگی اجتماعی ما است. مرادم از بخش زندگی اجتماعی، یعنی مجموعهٔ همهٔ امور آبجکتیو، آفاقی و عینی یعنی آنچه که خارج ازروان ما می‌گذرد مثل وضع اقتصادی شهروندان جامعه، اوضاع و احوال اقلیمی شهروندان، همهٔ امور که خارج از روان ما می‌گذرد که مخصوصاً شامل سیاست و اقتصاد می‌شود.

در مقابل این وجه تمدّنی، وجه دیگری وجود دارد و آن وجه فرهنگی زندگی اجتماعی است. وجه فرهنگی امور، سابجکتیواند، درونی‌اند، انفسی‌اند، ذهنی‌اند، یعنی به درون روان هر یک از شهروندان ربط دارد.

بر اساس این تقسیم‌بندی می‌توان نتیجه گرفت، هر چه که در بیرون از نفوس، ضمائر، روان و ذهن ما است، به آن می‌گوییم وجه تمدّنی زندگی اجتماعی و هر چه در درون روان و ذهن قابل تعمّق است، به آن می‌گوییم وجه فرهنگی. حالا خود فرهنگ قابل تقسیم به سه قسمت است:

۱. باورها؛ یعنی مجموعه‌ای که درون ما می‌گذرد یکی از بسترهای حیات فرهنگی ما است. عقاید ما، آراء و نظرات در مورد هر چیزی می‌باشد.

---

*. نشر نخست در: جامعهٔ نو، شماره‌ی ٦، سال اوّل، مرداد ۱۳۸۱.

۲. بعد از باورها، احساسات و عواطف‌اند. ما که از چه چیزهایی لذّت می‌بریم و از چه چیزهایی الم عاید ما می‌شود، درد و رنج‌های ما از چه چیزهایی است، نسبت به چه چیزهایی عاطفهٔ مثبت داریم و نسبت به چه چیزهایی عاطفهٔ منفی داریم، از چه چیزهایی خوشمان می‌آید و از چه چیزهایی بدمان می‌آید، اینها مجموعاً احساسات و عواطف ما است.

۳. و یکی دیگر از مؤلّفه‌های فرهنگی، اراده‌ها و خواست‌های ما است، چه چیزهایی را می‌خواهیم که انجام بدهیم، و چه چیزهایی را نمی‌خواهیم انجام بدهیم.

بر این اساس، تعبیری که من به کار می‌برم، «اصلاح فرهنگی» است، و شما از توسعه فرهنگی یاد کردید، البته خیلی به هم نزدیک است و من می‌پذیرم. هیچ اصلاحی در بیرون رخ نخواهد داد مگر اینکه قبلاً یک دگرگونی و اصلاحی در درون ما صورت گرفته باشد. این یکی از تعابیر مشترک میان همهٔ ادیان و مذاهب در جهان است.

اِنَّ اللّٰهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّیٰ یُغَیِّرُوا ما بِاَنْفُسِهِمْ، ابتدا باید از لحاظ نفسی دگرگونی صورت بگیرد تا به لحاظ آفاقی دگرگونی صورت گیرد. هیچ اصلاح تمدّنی موفّق نخواهد شد مگر اینکه اصلاح انفسی صورت گیرد. یعنی اینکه تا باورهای ما دگرگون نشود، تا احساسات و عواطف ما دگرگون نشود، تا اراده‌های ما محتوم به چیزهای جدید نشود، دگرگونی‌هایی که در بیرون رخ می‌دهند، سطحی و یا بی‌دوامند.

اصلاح فرهنگی یعنی باید به دگرگونی باورهای شهروندان بیش از هر چیز پرداخته شود، اصلاح متعلّقات شهروندان و به این معنا توسعهٔ فرهنگی مقدّم است بر هر نوع توسعهٔ تمدّنی، من جمله، توسعهٔ سیاسی که بر توسعهٔ اقتصادی و غیره مقدّم است.

□ چه حوزه‌هایی از فرهنگ می‌باید بیشتر به آن پرداخته شود، به عنوان مثال

عدّه‌ای از متفکّران معتقدند در توسعهٔ فرهنگی به مباحث فلسفی بیش از سایر عرصه‌ها باید پرداخته شود و سرریز آن به سایر حوزه‌های فرهنگ، ساری و جاری شود؟

◻ من نمی‌توانم انگشت بگذارم روی یکی از رشته‌های علوم انسانی، یا علوم تجربی یا علوم تاریخی و سایر علوم، من معتقدم هر چیزی که بتواند باورهای ما را تغییر بدهد، به باورهای نزدیک‌تر به واقع، خواه از طریق علوم فلسفی، خواه از طریق علوم تجربی، علوم تاریخی و حتّی از طریق علوم شهودی و درون‌نگرانه.

همهٔ این قلمروها با فرهنگ و درون انسان‌ها کار دارد، من نمی‌توانم تقدّم یکی بر دیگر علوم را طرح کنم. هر یک از این علوم که به ما کمک کند برای رسیدن به حقیقت و یا متواضعانه‌تر بگویم برای نزدیک‌تر شدن به حقیقت مورد توجّه است. امّا آن چیزی که اهمیّت آن بیشتر است، خود فقره فقره است. دانش‌هایی که انسان به آن دست پیدا می‌کند، یک سلسله گرایشاتی را در انسان به وجود می‌آورد. به عنوان مثال ما اگر در درون شهروندان خود، تعصّب، پیش‌داوری و جزمیّت را تضعیف کنیم، مدارا را تقویت کنیم، اگر توانستیم تحقیق را جای پیش‌داوری بنشانیم، به جای جزم و جمود، شرح صدر داشتن را بنشانیم، اگر توانستیم به جای تعصّب، وفاداری به عهد و عقلانیّت را بنشانیم، در واقع توانسته‌ایم درون خود را دگرگون کنیم، و بیرون ما نیز دگرگون خواهد شد. اقتصاد دگرگون خواهد شد و آنچه که عینی و بیرونی است تغییر خواهد کرد. ولی اگر این تغییرات درونی صورت نگیرد، امّا اگر خبره‌ترین کارشناسان سیاسی و اقتصادی را داشته باشیم، ما یک قدم هم به جلو نرفته‌ایم و یا صد بار رژیم‌های حاکم بر جامعه را عوض کنیم، باز به نظر من، رژیم‌های جدیدی که می‌آیند، به دست خود ما تبدیل می‌شوند به رژیم‌های شبیه همان‌هایی که ساقطشان کردیم مثل

بختک می‌افتد روی سرنوشت ما.

مائیم که رژیم‌های سیاسی‌مان را این‌گونه می‌کنیم. حال برای اینکه از سؤال شما دور نشده باشم، می‌خواهم بگویم هر چیزی که بتواند ما را یک گام به حقیقت نزدیکی بکند، خواه فلسفه باشد، خواه علوم تجربی، خواه علوم تاریخی، هنر و ادبیّات باشد، باید به آن توجّه کرد و نمی‌توان گفت که این مقدّم است بر آن، ولی به عنوان تجربهٔ شخصی، هیچ دیسیپلینی از معارف بشری برای تحوّل فرهنگی به اندازهٔ فلسفه، مؤثّر نخواهد بود. در واقع دید فلسفی دادن به مردم، مانند جدل، استدلال کردن، چنان که لازمهٔ مقدّماتی فلسفی دیدن و فلسفی زیستن، استدلال کردن می‌باشد، این دیسیپلین برای اصلاح فرهنگی، مناسب‌ترین دیسیپلین می‌تواند باشد. باز در اینجا مراد من از فلسفه، فلسفه‌دانی نیست. ما داریم فیلسوفانی را که فلسفه‌دانند ولی ضدّفرهنگی‌ترین روش‌ها را در جامعه اعمال می‌کنند. مراد از فلسفه در واقع روحیّه‌ای است که در فلسفه به انسان‌ها داده می‌شود.

□ در واقع شاید بتوانیم بگوییم که مراد شما از اصلاح فرهنگی، تغییر و تحوّل در باورها است و از شیوه‌های فلسفی کمک گرفتن برای هر چه عقلانی‌تر و مستدلّ کردن جامعه.

▣ بله می‌توانیم تقریباً بپذیریم، البتّه مراد من از دگرگونی فرهنگی صرفاً دگرگونی در باورها نیست. البتّه مهمّ‌ترین دگرگونی در باورها می‌باشد. ولی دگرگونی در احساسات و عواطف و اراده‌ها نیز شامل اصلاح فرهنگی است.

□ شما چه کسی یا کسانی را عاملین اصلاح فرهنگی می‌دانید و از چه طریق؟ چنان‌که عدّه‌ای معتقدند روشنفکران صرفاً باید کار کلاسیک انجام دهند، بدون تعهّدات اجتماعی و بدون داشتن یک رویکرد تغییرخواهی در جامعه.

◘ بنده کاملاً مخالفم با این نظر، من در عین اینکه هیچ شکّی ندارم که عدّه‌ای می‌باید در جامعه فعّالیّت آکادمیک و دانشگاهی به عمیق‌ترین و دقیق‌ترین شکل انجام دهند، همیشه گفته‌ام که روشنفکران علی‌رغم آکادمیسین‌ها می‌توانند وجود داشته باشند و باید باشند و کاری می‌کنند که هیچ آکادمیسین و استاد دانشگاهی نمی‌تواند آن را انجام دهد. صرف اینکه آکادمیسین‌ها، حقایق را در کتابخانه و آزمایشگاه‌ها کشف کنند این هیچ وقت وضع جامعه را دگرگون نخواهد کرد. وضع جامعه زمانی دگرگون خواهد شد که آنچه که در گوشه آزمایشگاه و گوشهٔ کتابخانه کشف می‌شود به آستانهٔ آگاهی شهروندان برسد، تا این حقایق به آستانهٔ آگاهی شهروندان نرسد، تحوّلی در جامه صورت نمی‌گیرد. شما اگر مریض باشید ممکن است یک کمیسیون پزشکی در مورد شما تشکیل بدهند، ولی شم از راهکارهای پزشکی آنها چیزی متوجّه نشوید و از ده تا اصطلاحی که می‌گویند، یکی را هم فهم نکنید، ولی شما به عنوان یک مریض لازم نیست که بدانید پزشکان چه می‌گویند و چه دارویی را تجویز می‌کنند. امّا پزشکان روحانی و معرفتی که می‌خواهند نابسامانی درونی من و شما را درمان کنند، اگر سخنشان را درنیابیم، تجویزشان مؤثّر نمی‌افتد. تنها در صورتی داروهایی که تجویز می‌کنند، اثر می‌کند که خود ما هم بفهمیم. این نکته بسیار بسیار مهمّ است. اینجاست که آکادمیسین‌ها و افرادی که به صورت تخصّصی کار می‌کنند، هر چه را که در کتابخانه و آزمایشگاه بیابند، با زبان اختصاصی خودشان صحبت کنند و به آستانهٔ آگاهی مردم برسند.

روشنفکر به نظر من باید در مرز میان این عالمان و مردم بایستد و آخرین معارف بشری و دریافت‌های او را بگیرد و به آسان‌ترین شکل به آستانهٔ آگاهی و باور شهروندان برساند. وقتی این آگاهی‌ها وارد آستانهٔ شهروندان شد، اینان آگاهی برای پذیرش هر نوع اصلاحی دارند. البتّه من معتقدم که روشنفکر در حین روشنفکر بودن، آکادمیسین هم باشد ولی

بالاخره این دو کارکرد متفاوت دارند. آکادمیسین، رسالت و کارکردش کشف حقایق است. ولی روشنفکر، کارکردش رساندن حقایق مشکوفه آکادمیسین‌ها به آستانهٔ آگاهی و ذهن و ضمیر شهروندان می‌باشد.

مثال خیلی ساده برای شما بزنم. اگر شهروندان متوجّه شوند که برای ادارهٔ حکومت nتا تئوری وجود دارد که همهٔ این تئوری‌ها را فهم کرده و هضم کرده باشند و روشنفکران موفّق باشند که دقیقاً نقاط قوّت و ضعف این ده روش را فهمیده باشند، امکان ندارد به بدترینِ این روش‌هاتن بدهند. حتماً میل می‌کنند به مقاومت در مقابل روش‌های بدتر و اقبال می‌کنند به روش‌های برتر و بهتر. امّا اگر مردمی ندانند برای ادارهٔ حکومت در کشور nتا تئوری و روش وجود دارد، یا اگر هم بدانند، در حدّ اسم باشد که در واقع نشناختن آنهاست، آن وقت ممکن است به هر نظام سیاسی تن بسپارند.

اگر زمانی آب لولهٔ خانهٔ من چکّه می‌کند و من ندانم، که علمْ ۵ یا ۶ روش را در اختیار من گذاشته، ممکن است به اوّلین روشی که کسی به من عرضه می‌کند، تن بسپارم و همچنین این را نیز بگویم که غالباً انسان‌ها از سر سوءنیّت نیست که بدی می‌کنند بلکه به جهت جهل و یا به جهتِ خطا، بدی می‌کنند. من خودم دید خوش‌بینانه‌ای نسبت به طبیعت انسانی دارم، معتقدم نیستم که همه خبیث‌اند، همه سوء نیّت دارند. اگر مردم بدی می‌کنند و یا اگر به بدی‌هایی که در ساحت اجتماعی وجود دارد تن می‌دهند و تسلیم می‌شوند، به دلیل جهل و یا خطایشان است و این جهل یا خطا را روشنفکر می‌تواند درمان کند. روشنفکر می‌تواند به مردم بگوید در مورد فلان راهی که در جامعه طی می‌شود nتا آلترناتیو وجود دارد، nتا رقیب دیگر هم دارند. او باید این شیوه‌ها را به مردم بشناساند، مردم بهترین روش را انتخاب می‌کنند و طبعاً به بدترین راه تن نمی‌سپارند. خلاصه این‌که بهترین و زودرس‌ترین و کم‌هزینه‌ترین راه مقابله با نظام‌های سیاسی ظالم و فاسد، این است که مردم آگاه‌تر بشوند و بر شقوق دیگر، به آلترناتیوهای دیگر.

خلاصه آن‌که عالمان کشف حقیقت می‌کنند و روشنفکران آن حقایق را به آستانهٔ آگاهی مردم می‌رسانند. روشنفکر می‌گوید در باب اهداف این نظریّه‌ها وجود دارد، در باب حقوق یا زیبایی‌شناسی یا مذهب یا سیاست، این نظریّه‌ها وجود دارد.

مسئلهٔ دیگر آن که فقط نباید کسانی را روشنفکر نامید که کتاب می‌نوسند، باید بپذیریم بسیاری از روشنفکران ما در میان سینماگرانند، در شاخه‌های مختلف ادبیّات کار می‌کنند، رمان‌نویسند، داستانِ کوتاه می‌نویسند، نمایشنامه می‌نوسند، من این افراد را مؤثّرترین می‌دانم و مرادم از روشنفکر فقط اهل قلم نیست. تمامی کسانی که حقیقتی را تقریر می‌کنند و در اذهان و ضمیر مردم مستقر می‌کنند، روشنفکر نام دارند.

□ تعریف شما از توسعهٔ سیاسی و یا به تعبیر خودتان اصلاح سیاسی چیست؟

▣ اوّلین مؤلّفهٔ اصلاح سیاسی این است که نهاد سیاسی بر دو پایهٔ حقیقت‌طلبی و عدالت‌طلبی باشد. باورهایی که می‌خواهد صورت قانونی پیدا کند، قابل تقسیم‌اند به باورهای سابجکتیو و باورهای آبجکتیو. سابجکتیو، باورهایی است که داور، محک و معیار بیرونی ندارند اگر شما گفتید فلان رنگ بهترین رنگ جهان است و من گفتم رنگ دیگری بهترین رنگ جهان است، هیچ ملاک و معیاری برای این ادّعا وجود ندارد. اینها باورهای سابجکتیواَند و بخش عمده‌ای از این باورهای به صورت ذوقی و سلیقه‌ای‌اند.

ولی باورهایی است که آبجکتیواَند، یعنی معیار و محک برای تشخیص آن‌ها وجود دارد. امّا این باورهای آبجکتیو نیز بر دو قسم‌اَند. باورهایی که علی‌القاعده برای آن‌ها معیار و محک وجود دارد ولی هنوز این ملاک و معیارها فعلیّت پیدا نکرده که حقّ با کدام یک از این افراد است. این باور آبجکتیو است ولی آبجکتیو بالقوّه است و هنوز بالفعل نشده است.

با این توضیح، باوری که می‌خواهد حالت قانونی به خود بگیرید، اگر

آبجکتیو بالفعل است، یعنی ترازو هم وجود دارد برای این که بفهمیم که این حقّ است یا باطل، اگر حقّ است همهٔ مردم هم که نخواهند باید صورت قانونی پیدا بکند، اگر هم باطل است، اگر همهٔ مردم هم که بخواهند نباید صورت قانونی پیدا بکند. در مورد باورهای آبجکتیو بالفعل، حقیقت‌طلبی وضع ما را روشن می‌کند ولی در مورد آن دو دسته، چه باورهای سابجکتیو و آبجکتیوهای بالقوه، قدری مشکل است و معلوم نیست که حقّ با چه کسی است و کدام باور باید صورت قانونی به خود بگیرد. این‌جا دیگر حقیقت‌طلبی اقتضایی ندارد، حقیقت‌طلبی ساکت است. در این جا راهی جز عدالت‌طلبی وجود ندارد. عدالت می‌گوید حال که معلوم نیست، این قول حقّ است و یا آن قول، بیاییم به مردم که سود و زیان این قانون به آن‌ها می‌رسد رجوع کنیم و هر چه را که مردم خواستند، آن را صورت قانونی بدهیم.

دوّمین مؤلّفهٔ توسعهٔ سیاسی این است که ضمن این که جامعه‌ای بدون قانونی نمی‌تواند باشد، قوانین به حدّاقلّ ممکن تقلیل پیدا بکند. در جامعه‌ای که آزادی به حدّاکثر ممکن وجود دارد، رشد معنوی امکان‌پذیر است. چرا که در این جامعه هر که به راه نیک رفته، خود خواسته و هر که به راه بد رفته، خود خواسته که به آن راه رفته است. به تعبیر قرآن لیهلک من هلک عن بینه و یحیی من حیّ عن بینه. بنابراین توسعه سیاسی را در جامعه من به شکلی می‌بینم که رقابت به حدّاکثر ممکن رسیده باشد و تعداد قوانین آن به حدّاقلّ برسد، ولی در جامعه‌ای که تعداد قوانین آن به حدّاکثر برسد، بدان معنی است که در آن جامعه استبداد در حال رشد و نموّ می‌باشد و نوعی خودرأیی و خودکامگی حاکم است و این ضدّ توسعه سیاسی است.

مؤلّفهٔ سوّم این است که همهٔ کسانی که در جامعه از مردم اطاعت می‌طلبند، بپذیرند که مردم نیز از آن‌ها دلیل می‌طلبند. پس در واقع مؤلّفهٔ سوّم توسعهٔ سیاسی، این است که بین حاکمان و محکومان، بین قدرتمندان و

شهروندان یک نوع دیالوگ و گفت‌وگو برقرار باشد. در این گفت‌وگو که در مورد بسیاری از چیزها از مردم مطالبهٔ اطاعت می‌کنند، آنها نیز این حقّ را داشته باشند که مطالبهٔ دلیل کنند.

مؤلّفهٔ چهارم که برای توسعهٔ سیاسی می‌تواند باشد، که پروندهٔ هیچ خطّ‌مشی برای همیشه بسته نشود، به همهٔ خطّ‌مشی‌ها، به همهٔ قواعد و قوانین به صورت موقّت نگاه شود و زبان حال این باشد که این مادّه زبان قانونی دارد، تا زمانی که مادّه‌ای بهتر از آن پیدا شود. نه اینکه یک مادّه صورت قانونی یافته است برای ابد.

و امّا مؤلّفهٔ پنجم برای توسعهٔ سیاسی، که هر رأی و نظری که با استدلال توأم است بتواند بیان شود. آزادی بیان برای نقد مستمر تا بتوانیم تشخیص دهیم که کدام رأی را بتوانیم قبول کنیم و کدام رأی را نباید قبول کنیم و همین‌طور حریم خصوصی بیشترین وسعت ممکن را داشته باشد.

□ آیا در جامعه‌ای که استبداد هست، می‌توان گفت که توسعهٔ فرهنگی مقدّم بر توسعهٔ سیاسی است؟ زمانی که شما حقِّ گفتن ندارید، آیا می‌توان این تقدّم و تأخّر را ملحوظ داشت؟

▣ اگر نظر شما را بپذیریم و قبول کنیم که اوّل استبداد را از بین ببریم، لابد یک نظام سیاسی دیگری را می‌خواهید جایگزین آن کنید و چه تضمینی دارید که این نظام سیاسی دچار استبداد و چه و چه نشود؟

□ هیچ تضمین وجود ندارد؟

▣ بله، هیچ تضمینی وجود ندارد و باز همان صحبت اوّل را می‌خواهم تکرار کنم و آن اینکه اصلاح فرهنگی باید صورت گیرد، چرا که در بسیاری از کشورها مانند کشور خودمان، مردم نه تنها استبدادپذیرند، بلکه استبدادپرورَند؛ پس راهی جز توسعهٔ فرهنگی ندارند. من بسیاری وقت‌ها

گفته‌ام که نظام‌های سیاسی نسبت به خیر و شرّ خودشان نیز کورند، اتّفاقاً وقتی که شما کارهای روبنایی می‌کنید، آنها نسبت به شما حسّاس می‌شوند.

□ آیا بهتر نیست که به جای تقدّم و تأخّرِ توسعهٔ فرهنگی بر توسعهٔ سیاسی، بیاییم این دو مقوله را در یک شکل متقابل و دیالکتیکی طرح کنیم، و این دو را به موازات هم در جامعه بخواهیم؟

▣ ببینید ما دو مقام را باید از هم تفکیک کنیم؛ در مقام عمل سیاسی، کارهای سیاسی و کارهای فرهنگی. من دقیقاً نظر شما را قبول دارم. نه می‌شود گفت این عمل مقدّم بر آن عمل است و نه می‌توان گفت آن عمل مقدّم بر این عمل است و در جامعه باید این دو به هم کمک بکند تا جامعه به پیش برود. داد و ستد متقابل باید صورت گیرد، منتها اگر بحث عمل است. امّا اگر این مراد باشد که بالمآل چه چیز جامعه را دگرگون می‌کند، آن نهادهای سیاسی و نهادهای فرهنگی است، یا دگرگونی فرهنگی درونی جامعهٔ ماست. در این صورت من بر نظر خودم تأکید دارم که اصل دگرگونی، فرهنگی است.

کاملاً متصوّر است که جامعه‌ای نهادهای کاملاً سالم سیاسی داشته باشد، باز هم در این جامعه خودکشی وجود داشته باشد، ظلم وجود داشته باشد، و مناسبات ناسالم وجود داشته باشد. نهادها کار خود را می‌کنند، نهادهایی کاملاً لیبرال و دموکراتیک. اینجا دیگر نباید سراغ نهاد رفت، بلکه آنچه که جامعه را به سمت بهروزی می‌برد، تحوّلات درونی ما انسان‌ها است و البتّه کارکرد صحیح همین نهادها نیز به اصلاح فرهنگ تک‌تک ما بستگی دارد.

□ منظورتان در درازمدّت است ولی اگر میان‌مدّت و مرحله‌بندی بکنیم، می‌باید این مقولات را به صورت تأثیر متقابل دید؟

▣ چون میان و دراز، دو مفهوم کمّی است و نه یک مفهوم کیفی، ما را قدری دچار ابهام می‌کند. البتّه می‌توان گفت برویم به سوی دگرگونی درونی ولی در عین حال که یک آهنگ درونی را طی می‌کنیم، از اصلاحات سیاسی هم غافل نباشیم. در نهایت باید بگوییم که ما باید به سمت عقلانی‌تر کردن و نیز معنوی‌تر کردن جامعه به پیش برویم. عقلانی‌تر یعنی استدلال‌گرا کردن جامعه و معنوی‌تر یعنی نوعی مبارزه با خو کردن و تابعِ آنچه که زودگذر است، نشدن.